FILOSOFIA
COME SCIENZA DELLO SPIRITO

II

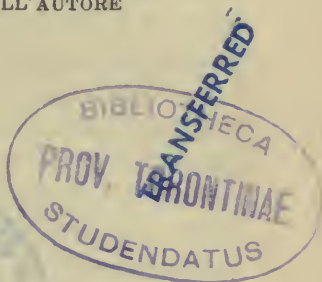
LOGICA

BENEDETTO CROCE

LOGICA

COME

SCIENZA DEL CONCETTO PURO

QUARTA EDIZIONE RIVEDUTA DALL'AUTORE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1920

AVVERTENZA

Questo volume è e non è la memoria, che col titolo: *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro* fu da me presentata all'Accademia Pontaniana nelle tornate dei 10 aprile e 1° maggio 1904 e 2 aprile 1905, e venne inserita nel volume XXXV degli *Atti* (estratto, Napoli, Giannini, 1905 in-4°, pp. 140).

Avrei potuto ripubblicare quella memoria, facendovi alcune correzioni piccole e grandi, e soprattutto ampliandola di moltissimi svolgimenti. Ma le correzioni parziali e le aggiunte copiose, mentre avrebbero rotto la compagine del primo scritto, non sarebbero bastate al fine di quell'esposizione piú sicura e piena, che, dopo altri quattro anni di studî e di riflessioni, mi sembra di poter fornire della dottrina logica. Onde mi sono risoluto a scrivere da capo il mio libro con piú largo disegno, con nuovo ordine e nuova dicitura, considerando quello precedente come uno schizzo che letterariamente sta da sé e accogliendone soltanto, dove cadeva opportuno, qualche pagina o qualche gruppo di pagine.

Per tale relazione, che mi conveniva dichiarare, del presente volume con la già nota memoria accademica,

si vede in quale significato esso si possa dire, e sia detto, «seconda edizione». È una seconda edizione del mio pensiero, piuttosto che del mio libro.

Napoli, novembre 1908.

Nel rimettere in istampa dopo otto anni il mio trattato di Logica, l'ho riveduto nella forma letteraria, ma non vi ho fatto cangiamenti sostanziali né aggiunte; perché gli svolgimenti ulteriori che ho dati alla parte che tratta la logica della Storiografia, sono stati riuniti, quasi appendice o piuttosto epilogo, in uno speciale volume, che forma ora il quarto della *Filosofia dello spirito.*

Quando questo libro fu la prima volta pubblicato, parve a molti che esso fosse in guisa precipua una assai vivace requisitoria contro la Scienza; e pochi vi scorsero ciò che soprattutto era: una rivendicazione della serietà del pensiero logico, di fronte non solo all'empirismo e all'astrattismo, ma anche alle dottrine intuizionistiche, mistiche e prammatistiche, e a tutte le altre, allora assai poderose, che travolgevano col positivismo, a giusta ragione avversato, ogni forma di logicità.

Né, a dir vero, la stessa critica che esso faceva della Scienza favoriva una filosofia, come si suol chiamarla, «aborrente dai fatti»: ché anzi il motivo di quella critica era il rispetto meticoloso dei fatti, non osservato né osservabile nelle costruzioni empiriche ed astratte, e nelle congiunte mitologie del naturalismo. Il carattere di questa *Logica* si potrebbe descrivere del pari come affermazione dell'universale concreto, e come affermazione del concreto individuale: come in-

veramento dell'aristotelico *Scientia est de universalibus*, e come inveramento del campanelliano *Scientia est de singularibus.* Sicché ciò che nel corso di essa si viene togliendo alla filosofia di generalità vuote, fittizia ricchezza, vi appare, piú che ampiamente, infinitamente compensato dalla restituzione che le si fa della schietta sua ricchezza, di tutta la storia (la cosiddetta storia umana non meno che la cosiddetta storia della natura), nella quale a lei è dato ormai vivere davvero come in proprio dominio o, per dir meglio, in proprio corpo, coestensivo con lei, da lei indivisibile. E il distacco che vi si compie della filosofia dalla scienza non è distacco da ciò che nella scienza è verace conoscere, ossia dagli elementi storici e reali della scienza, ma solo dalla forma schematica, nella quale questi elementi vengono compressi, mutilati e alterati; e perciò è, nel tempo stesso, un ricongiungimento con quanto vi ha di vivo, di concreto e di progressivo nelle cosiddette scienze. E se alla distruzione di qualcosa vi si mira, ciò non è chiaramente altro che la filosofia astratta e antistorica; e per questo rispetto, ossia sempre che come vera filosofia si ponga la filosofia astratta, questa *Logica* dovrebbe, caso mai, considerarsi, piuttosto che liquidazione della scienza, liquidazione della filosofia.

Il qual punto è ribadito dalla polemica che circola in tutto il volume contro l'idea di una filosofia generale, che stia di sopra alle filosofie particolari, ossia alla serie dei problemi metodologici del pensiero storico. La distinzione della filosofia generale dalle filosofie particolari (che nella loro particolarità sono la vera generalità) sembra a me il residuo gnoseologico del vecchio dualismo e della vecchia trascendenza: un residuo non innocuo, perché tende pur

sempre a far riguardare come opera inferiore, comune e volgare i pensieri degli uomini sulle cose particolari, e come opera superiore, e sola veramente beatificante, il pensiero della totalità o unità. Per questa via, consapevolmente o no, l'idea della filosofia generale prepara la restaurazione della Metafisica, con le sue pretese di ripensare il già pensato mercé una forma o un concetto suo particolare, che, quando non sia addirittura la rivelazione religiosa, è poi l'arbitrio del singolo metafisico; e ciò è ben noto per i tanti esempî offerti dalla filosofia postkantiana, nella quale le Metafisiche imperversarono in cosí violento e malo modo da finir col subissare, con sé medesime colpevoli, l'incolpevole Filosofia. E se anche codesta restaurazione della Metafisica non ha luogo, il pericolo latente c'è sempre; e se da latente non si fa mai effettivo perché ben vigilato e frenato, rimane che quella filosofia generale, quella soprafilosofia o sopraintelligenza vagheggiata, mentre non vale a chiarire i problemi particolari, che sono i soli che si riferiscono alla vita concreta, tuttavia in certa misura li scredita, giudicandoli di poco conto e avvolgendoli in una sorta di mistica ironia.

Annullare l'idea della filosofia «generale» è insieme annullare il concetto «statico» del sistema filosofico, surrogandolo col concetto dinamico delle semplici «sistemazioni» storiche dei gruppi di problemi, delle quali ciò che persiste e sopravvive sono i singoli problemi e le loro soluzioni, e non già l'aggregato e l'ordinamento esterno, che ubbidisce ai bisogni dei tempi e degli autori e passa con questi, o si serba e si ammira solo per ragioni estetiche, quando pur abbia tal pregio. Ma ai sistemi che ho detto statici si volgono ancora con simpatia quegli animi che ritengono alcuna superstizione di riverenza per la «Filo-

sofia generale » o « Metafisica »; e in ciò si comportano in modo coerente, perché essi non possono sottrarsi del tutto alle richieste di una filosofia definitiva, che sciolga una volta per sempre il cosiddetto e immaginario « enimma del mondo » (immaginario, perché vi sono gli infiniti enimmi, che si propongono e sciolgono via via, ma non già l'Enimma), e porga il « vero sistema » o il « fondamento », del sistema vero. Nondimeno io spero che alla dottrina da me proposta circa il concetto di sistema non mancherà buona fortuna, non solo perché essa mi sembra che rechi la soddisfazione, propria di ogni detto di verità, di riconciliare con la realtà delle cose, ma anche (se cosí mi si consente di esprimermi) perché porta seco alcuni immediati e tangibili vantaggi. E, anzitutto, allevia il cultore di filosofia della terribile responsabilità, — che non certo io vorrei mai assumere, — di somministrare la Verità, l'unica, l'eterna Verità, e di somministrarla in vittoriosa gara con tutti i maggiori filosofi apparsi nei secoli; — e poi gli toglie, insieme con la speranza del sistema definitivo, l'ansioso timore del fato mortale che sarà per colpire un giorno il sistema stesso da lui amorosamente congegnato, come ha colpito quelli dei suoi predecessori; — e ancora lo sottrae alle irridenti aspettazioni dei non-filosofi, che prevedono con sicurezza e quasi calcolano il tempo di quella non lontana morte; e, infine, lo libera dal fastidio della « scuola » e degli « scolari », perché scolari e scuola, quali li avevano i vecchi metafisici, che « accettino » e « applichino » il « principio proprio del sistema del maestro », non sono piú nemmeno concepibili, quando si abolisca l'idea di « sistemi » che abbiano « principî proprî ». Tutti i sistemi dinamici e provvisorie sistemazioni dei sempre nuovi problemi hanno il medesimo principio,

che è il Pensiero, *perennis philosophia*; e per questa parte non c'è nulla, come non c'è stato mai nulla, da inventare. E quantunque le molteplici proposizioni e soluzioni di problemi lottino tra loro per mettersi in armonia, a ciascuna di esse, se fu realmente pensata, è promessa vita eterna, che dà e prende vigore dalla vita di ciascun'altra: contrariamente a quel che accade dei «sistemi statici e definitivi», che ruinano l'uno sull'altro, sopravanzandone solo alcuni pezzi di buon lavoro, ossia alcune felici trattazioni di problemi particolari, che ogni vero filosofo ha sempre commiste alle sue metafisiche. E quantunque gli scolari ripetitori, gli scolari fedeli, arieggianti ai fedeli delle religioni, non abbiano piú campo ad esercitare siffatta loro affettuosa virtú, un gran campo resta sempre aperto a quegli altri scolari, a quegli uomini, che ascoltano con serietà e assimilano ciò che loro giova dei pensieri altrui, ma procedono a porre e risolvere problemi nuovi e proprî. Insomma, la vita della filosofia, nel modo com'è concepita e ritratta in questa *Logica*, somiglia in ciò alla vita della poesia: che essa non si attua se non da diverso a diverso, da pensatore originale a pensatore originale (grande o piccolo, ma originale); come la poesia passa da poeta a poeta, e gli imitatori e le scuole poetiche appartengono certo anch'essi al mondo, ma non al mondo della poesia.

Settembre 1916.

Questa quarta edizione ha solo lievi ritocchi di parole.

Maggio 1920.

B. C.

SOMMARIO

PARTE PRIMA

Il concetto puro, il giudizio individuale e la sintesi a priori logica

SEZIONE PRIMA

Il concetto puro e gli pseudoconcetti

I

Affermazione del concetto

Pensiero e rappresentazione — Pensiero e linguaggio — Intuizione e linguaggio come presupposti — La scepsi contro il concetto — Tre forme di scepsi — Estetismo — Misticismo — Empirismo — Riduzione all'assurdo delle tre scepsi — Affermazione del concetto.

II

Il concreto e gli pseudoconcetti

Concetto e finzioni concettuali — Il concetto puro come ultra- e onnirappresentativo — Le finzioni concettuali come rappresentative senza universalità, o come universali, vuoti di rappresentazioni — Critica della dottrina che le considera come concetti errati, o come concetti imperfetti, preparatorî dei perfetti — Posteriorità delle finzioni concettuali ai concetti veri e proprî — Carattere pratico delle finzioni concettuali — Il fine pratico e l'utilità mnemonica — Persistenza delle finzioni concettuali accanto ai concetti — Concetti puri e pseudoconcetti.

III

I caratteri e il carattere del concetto

IV

Le controversie circa la natura del concetto

V

Critica delle divisioni dei concetti e teoria della distinzione e definizione

doconcetti — La subordinazione e coordinazione nei concetti empirici — La definizione nei concetti empirici, e le note del concetto — La serie nei concetti astratti.

VI

L'opposizione e i principî logici

I concetti opposti o contrarî — Diversità di essi dai distinti — Conferma di ciò, fornita dalla Logica dell'empiria — Difficoltà nascente dal doppio tipo di concetti, opposti e distinti — Natura degli opposti, e loro identità coi distinti, quando vengono distinti — Impossibilità di distinguere l'un opposto dall'altro, come concetto da concetto — La dialettica — Gli opposti non sono concetti, ma l'unico concetto stesso — Affermazione e negazione — Il principio d'identità e contradizione; significato vero, e interpetrazione falsa di esso — Altra interpetrazione falsa: contrasto col principio di opposizione. Falsa estensione anche di questo principio — Errori della dialettica estesa alla relazione dei distinti — Sua riduzione all'assurdo — La forma impropria dei principî o leggi logiche. Il principio di ragion sufficiente.

SEZIONE SECONDA

Il giudizio individuale

I

Il concetto e la forma verbale
Il giudizio definitorio

Relazione della forma logica con quella estetica — Il concetto come espressione — Espressioni estetiche ed estetico-logiche e del concetto: proposizioni e giudizî — Superamento del dualismo di pensiero e linguaggio — Il giudizio logico come definizione — L'indistinzione di soggetto e predicato nella definizione. Unità di essenza ed esistenza — Pretesa vacuità della definizione — Critica della definizione come formola verbale fissa.

II

Il concetto e la forma verbale
Il sillogismo

Identità di definizione e sillogismo — Connessione di concetti e pensamento del concetto — Identità di giudizio e sillogismo — Il termine medio e la natura del concetto — Pretesi giudizî logici non de-

finitorî — Il sillogismo come formola verbale fissa. Uso ed abuso di questa — Erroneo distacco di verità e ragione della verità nei concetti puri — Distacco di verità e ragione della verità negli pseudoconcetti.

III

Critica della Logica formalistica

Impossibilità intrinseca della Logica formalistica — Natura di essa — Sua parziale giustificazione — Suo errore — Sua struttura tradizionale — Le sue tre forme logiche fondamentali — Le teorie del concetto e del giudizio — La teoria del sillogismo — Le spontanee riduzioni all'assurdo della Logica formalistica — La Logica matematica o Logistica — Carattere non matematico di essa — Saggio del suo modo di trattazione — Identità di natura della Logistica con la Logica formalistica — Aspetto pratico della Logistica.

IV

Il giudizio individuale e la percezione

Rioperamento del concetto sulla rappresentazione — Logicizzamento delle rappresentazioni — Il giudizio individuale, e la sua differenza da quello definitorio — Distinzione di soggetto e predicato nel giudizio individuale — Ragioni delle varietà nel definire il giudizio e di alcune divisioni di esso — Il giudizio individuale e l'intuizione intellettuale — Identità del giudizio percettivo col giudizio memorativo o storico — Erronea distinzione dei giudizî individuali in giudizî di fatto e di valore — Il giudizio individuale come forma ultima e perfetta del conoscere — Errore di trattarlo come l'atto iniziale della conoscenza — Motivo di tale errore — Sillogismo individuale.

V

Il giudizio individuale e il predicato di esistenza

La copula: significato verbale e significato logico di essa — Questioni circa le proposizioni senza soggetto. Verbalismo — Confusione tra forme diverse di giudizî nei problemi sull'esistenzialità — Determinazione e suddivisione di questi problemi rispetto ai giudizî individuali — Necessità del carattere esistenziale di questi giudizî — L'inesistente assoluto e l'inesistente relativo — Il carattere dell'esistenza

come predicato — Critica dell'esistenzialità come posizione e come fede — Conseguenze assurde di queste dottrine — Il predicato di esistenza, come non sufficiente a costituire giudizio — Il predicato del giudizio come la totalità del concetto.

VI

Gli pseudogiudizî individuali
La classificazione e la numerazione

Gli pseudogiudizî individuali — Carattere pratico di essi — Genesi e critica della distinzione tra giudizî di fatto e giudizî di valore — Importanza degli pseudogiudizî individuali — Giudizî individuali empirici e individuali astratti — Processo formativo dei giudizî empirici — Fondamento esistenziale di essi — Dipendenza dei giudizî empirici dai giudizî puri — I giudizî empirici come classificazione — Classificazione e intelligenza — Scambio tra le due, e genesi delle illusioni percettive e giudicative — Concetti astratti e giudizî individuali — Impossibilità di applicazione diretta dei primi ai secondi — Intervento dei giudizî empirici come intermedî. Riduzione dell'eterogeneo all'omogeneo — I giudizî empirico-astratti, e la numerazione (misurazione, ecc.) — Numerazione e intelligenza — La così detta conversione della quantità in qualità — Spazio e tempo matematici, e loro astrattezza.

SEZIONE TERZA

Identità del concetto puro e del giudizio individuale
La sintesi a priori logica

I

Identità del giudizio definitorio
(concetto puro)
e del giudizio individuale

Risultato dell'indagine precedente: il giudizio definitorio e quello individuale — Distinzione tra i due: verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, ecc.; formali e materiali — Assurdità sorgenti da queste distinzioni: il giudizio individuale come ultralogico; ovvero dualità di forme logiche — Difficoltà a disfarsi di quelle distinzioni — L'ipotesi della reciproca implicanza, e, quindi, dell'identità tra le due forme di giudizio — Obiezione: l'apparente mancanza di

elemento rappresentativo e storico nelle definizioni — Ma reale esistenza dell'elemento storico delle definizioni, considerate nella loro concretezza — La definizione come risposta a domanda e come soluzione di problema — Condizionalità individuale e storica di ogni domanda e problema — La definizione come giudizio storico. Unità di verità di ragione e verità di fatto — Considerazioni a conferma di questa sentenza — Critica della falsa distinzione tra verità formali e verità materiali — Uomini platonici e uomini aristotelici — Teoria dell' « applicazione » dei concetti, vera pei concetti astratti e falsa pei concetti puri.

II

La sintesi a priori logica

L'identità del giudizio definitorio e di quello individuale, attuata nella sintesi a priori — Obiezioni contro la sintesi a priori, provenienti dagli astrattisti e dagli empiristi — False interpetrazioni della sintesi a priori — Sintesi a priori in genere e sintesi a priori logica — Sintesi a priori non logiche — La sintesi a priori come sintesi non già di opposti, ma di distinti — La categoria nel giudizio. Differenza tra categoria e idea innata — La sintesi a priori, il superamento della trascendenza e l'oggettività del conoscere — Potenza della sintesi a priori, rimasta ignota allo stesso suo scopritore.

III

La Logica e la dottrina delle categorie

La richiesta di una tabella completa delle categorie — Richiesta estranea alla logica. Categorie logiche e categorie reali — L'unicità della categoria logica: il concetto — Le altre categorie, non più logiche, ma reali. I sistemi di categorie — Il sistema hegeliano delle categorie, e altri sistemi posteriori — L'ordine logico dei predicati o categorie — Illusione circa la realtà logica di quest'ordine — La necessità dell'ordine dei predicati, non fondata nella Logica in particolare, ma nella Filosofia nella sua totalità — Falsa distinzione della Filosofia in due sfere, Metafisica e Filosofia, Filosofia razionale e Filosofia reale, ecc., proveniente dalla confusione tra Logica e Dottrina delle categorie — Filosofia e Logica; superamento del dualismo.

PARTE SECONDA

La filosofia, la storia e le scienze naturali e matematiche

I

Le forme della conoscenza e le divisioni del sapere

Somma delle indagini circa le forme della conoscenza — Inammissibilità di conoscenze tecniche e di conoscenze composte — Identità di forme del conoscere e forme del sapere. Obiezioni contro questa identità — Distinzione empirica di forme del conoscere e del sapere, e suoi limiti — Enumerazione e determinazione delle forme del sapere, corrispondenti alle forme del conoscere — Critica dell'idea di una Logica speciale come dottrina delle forme del sapere e come dottrina dei metodi — Qualità della nostra trattazione circa le forme del sapere.

II

La filosofia

La filosofia come concetto puro e le varie definizioni della filosofia. Definizioni che negano la filosofia — Altre che la definiscono come scienza dei supremi principî, delle cause ultime, ecc.; come elaborazione dei concetti, critica, scienza di norme; come dottrina delle categorie — Esclusione delle definizioni materiali della filosofia — Idealismo di ogni filosofia — Carattere sistematico della filosofia — Significato filosofico e significato letterario della parola «sistema» — Vantaggi e svantaggi della forma letteraria del sistema — Genesi del pregiudizio sistematico e ribellione contro di esso — I numeri sacri e i numeri filosofici: valore dell'esigenza che esprimono — Impossibilità di dividere la filosofia in generale e particolare — Errori derivanti dalla concezione di una filosofia generale, distinta dalle particolari.

III

La storia

La storia come giudizio individuale — L'elemento individuale e le fonti storiche: avanzi e narrazioni — La facoltà intuitiva nella ricerca storica — La facoltà intuitiva nell'esposizione storica. Somi-

glianza di storia e arte — Differenza di storia e arte. Il predicato o elemento logico nella storia — Tentativi vani di eliminarlo — Totalità dei predicati, necessaria pel racconto storico — Asserita varietà insuperabile delle menti nel giudicare i fatti storici, e conseguente richiesta di una storia senza giudizio — Restrizione delle varietà ed esclusione di quelle solo apparenti — Superamento delle varietà mercé l'approfondimento dei concetti — Soggettività e oggettività nella storia e loro significato — Giudizî storici di valore e valori normali o valori neutri. Critica — Significati varî legittimi delle proteste contro la soggettività storica — La richiesta di una teoria dei fattori storici — Impossibilità di dividere la storia secondo gli elementi intuitivi e riflessivi, che sono inseparabili — Empiricità della divisione consueta del processo storico in quattro stadî — Divisioni fondate sull'oggetto storico — La divisione logica secondo le forme dello spirito — La divisione empirica del materiale rappresentativo — I concetti empirici nella storia e la falsa teoria circa il loro ufficio — Donde anche la fallace pretesa di ridurre la storia a scienza naturale e la tesi del carattere pratico della costruzione storica — Distinzione tra fatti storici e fatti non storici, e suo valore empirico — Il pregiudizio professionale e la teoria del carattere pratico della storia.

IV

Identità di filosofia e storia

Necessità dell'elemento storico nella filosofia — Qualità storica della cultura richiesta nel filosofo — Obiezioni apparenti — L'apprendimento della filosofia come creazione di nuova filosofia — La perpetuità del cangiamento — Il superamento e progresso continuo della filosofia — Significato della eternità della filosofia — Il concetto della filosofia spontanea, ingenua, innata, ecc., e il suo valore meramente simbolico — La filosofia come critica e polemica — Identità di filosofia e storia — Divisioni didascaliche e altre cagioni dell'apparente dualità.

V

Le scienze naturali

Le scienze naturali come concetti empirici, e loro indole pratica — Eliminazione di un equivoco circa codesto carattere pratico — Impossibilità di unificarle — Impossibilità d'introdurvi divisioni rigorose — Le leggi nelle scienze naturali e la così detta previsione — Carattere empirico delle leggi naturalistiche — Il postulato dell'uniformità della natura e suo genuino significato — Pretesa mancanza di eccezione nelle leggi naturali — «Natura» e suoi varî

significati. Natura come passività e negatività — Natura come attività pratica — Natura in significato gnoseologico, come metodo naturalistico o empirico — Le illusioni dei materialisti e dualisti — Natura come distinzione empirica di una realtà inferiore rispetto a una realtà superiore — Il metodo naturalistico e le scienze naturali in quanto si estendono alla realtà superiore non meno che alla inferiore — Richiesta di tale estensione ed effettiva esistenza di ciò che si richiede — Fondamento storico delle scienze naturali — La questione se la storia sia base o coronamento del pensiero — I naturalisti in quanto ricercatori storici — Il pregiudizio sulla non storicità della natura — Il fondamento filosofico delle scienze naturali, e l'efficacia della filosofia sopra di esse — Efficacia delle scienze naturali sulla filosofia, ed errori nella concezione di tale rapporto — Motivo di questi errori: la filosofia naturalistica — La filosofia come distruggitrice della filosofia naturalistica, ma non delle scienze naturali — Autonomia di queste scienze.

VI

Le matematiche e la scienza matematica della natura

L'idea di una scienza matematica della natura — Varie definizioni delle matematiche — Il procedere matematico — Apriorità dei principî matematici — Contraditorietà di questi principî apriori. Non pensabili e non intuibili — Identificazione delle matematiche con gli pseudoconcetti astratti — Il fine ultimo delle matematiche: numerare e, per questa via, servire alla determinazione del singolo — Il posto che loro spetta nel sapere — Le questioni particolari circa le matematiche — Il rigore delle matematiche e il rigore della filosofia. Amori e odî tra le due forme mentali — Impossibilità di risolvere le scienze empiriche nelle matematiche e limiti empirici della scienza matematica della natura — Decrescente utilità delle matematiche nelle sfere piú alte del reale.

VII

La classificazione delle scienze

La teoria delle forme del sapere e la dottrina delle categorie — Il problema della classificazione delle scienze e la sua indole empirica — Carattere falsamente filosofico onde si riveste — Coincidenza di quel problema, quando sia inteso in modo filosofico, con la ricerca delle categorie — Forme del sapere e forme letterario-didascaliche — Pregiudizî nascenti da queste ultime — I prologhi metodici ai manuali scolastici e la loro mancanza di vigore logico — La moltiplicazione cervellotica delle scienze — Le scienze e i pregiudizî cattedratici.

PARTE TERZA

Le forme degli errori e la ricerca della verità

I

L'errore e le sue forme necessarie

L'errore come negatività e impossibilità di una speciale trattazione degli errori — Gli errori positivi ed esistenti — Gli errori positivi come atti pratici — Atti pratici e non errori pratici — Pratici economici e non pratici morali — Dottrina dell'errore e dottrina delle forme necessarie dell'errore — Natura logica di tutti gli errori teoretici — Storia degli errori e fenomenologia dell'errore — Deduzione delle forme degli errori logici. Forme dedotte dal concetto del concetto, e forme dedotte dagli altri concetti — Errori nascenti da errori — La professionalità e la nazionalità degli errori.

II

L'estetismo, l'empirismo e il matematismo

Definizione di queste forme — Estetismo — Empirismo — Il positivismo, la filosofia fondata sulle scienze, la metafisica induttiva — L'empirismo e i fatti — La bancarotta dell'empirismo: dualismo, agnosticismo, spiritismo e superstizione — Il positivismo evoluzionistico e il positivismo razionalistico — Matematismo — Matematica simbolica — Matematica come forma dimostrativa della filosofia — Errori di filosofia matematica — Dualismo, agnosticismo e superstiziosità del matematismo.

III

Il filosofismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori — Filosofismo, logicismo o panlogismo — La Filosofia della storia — Le contradizioni nell'assunto di essa — La Filosofia della storia e le false analogie — Distinzione tra la Filosofia della storia e i libri così intitolati — Filosofia della natura — Sua sostanziale identità con la Filosofia della storia — Le contradizioni della Filosofia della natura — Le false analogie nella

Filosofia della natura — I libri che s'intitolano dalla Filosofia della natura — Le odierne richieste di una Filosofia della natura e i loro varî significati.

IV

Il mitologismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori. Il mitologismo — Natura del mito — Problemi concernenti la teoria del mito — Mito e religione. Identità delle due formazioni spirituali — Religione e filosofia — Conversione degli errori l'uno nell'altro. Conversione del mitologismo nel filosofismo (teologia), e del filosofismo nel mitologismo (mitologia della natura, apocalissi storiche, ecc.)

V

Il dualismo, lo scetticismo e il misticismo

Il dualismo — La scepsi e lo scetticismo — Il mistero — Critica delle affermazioni del mistero in filosofia — L'agnosticismo come forma particolare di scetticismo — Il misticismo — Gli errori nelle altre parti della filosofia — Conversione di questi errori tra loro e con gli errori logici.

VI

L'ordine degli errori e la ricerca della verità

Carattere necessario delle forme di errori. Numero definito di esse — Loro ordine logico — Esempî di quest'ordine nelle varie parti della filosofia — Spirito errante e spirito ricercante — Immanenza dell'errore nella verità — Erronea distinzione tra possesso e ricerca della verità — La ricerca della verità nel significato pratico di preparazione al pensiero, e la serie degli errori — Trasfigurazione, nella ricerca così intesa, dell'errore in tentativo o ipotesi — Distinzione tra l'errore come errore e l'errore come ipotesi — Immanenza del tentativo o ipotesi nello stesso errore in quanto errore — Gl'individui e l'errore — Il duplice aspetto degli errori — Ultima forma dell'errore metodologico: l'ipotetismo.

VII

La Fenomenologia dell'errore e la Storia della filosofia

Indivisibilità di fenomenologia dell'errore e sistema filosofico — L'eterno corso e ricorso degli errori — I ritorni alle filosofie anteriori e il loro significato — La falsa idea di una storia della filosofia come storia del successivo apparire delle categorie e delle posizioni erronee nel tempo — Filosofismo di questa falsa veduta e della formola che stabilisce l'identità tra filosofia e storia della filosofia — Distinzione tra questa falsa idea di una storia della filosofia e i libri che la assumono a titolo e a programma — Formola esatta: identità di filosofia e storia — La storia della filosofia e il progresso filosofico — La verità di tutte le filosofie. Critica dell'eclettismo — Le ricerche sugli autori e sui precursori della verità e ragione delle antinomie cui danno luogo.

VIII

« De consolatione Philosophiae »

La Logica e la difesa della Filosofia — L'utilità della filosofia e la filosofia della pratica — Consolazione della filosofia come gioia del pensiero e del vero. Impossibilità di un piacere nascente da falsità e illusione — Critica del concetto di una verità triste — Esempî: la critica filosofica e i concetti di Dio e d'Immortalità — Virtú consolatrice, propria di tutte le attività spirituali — Il dolore e l'elevazione del dolore.

PARTE QUARTA

Sguardi storici

I

La Storia della Logica e la Storia della Filosofia

Realtà, Pensiero e Logica — Rapporto di questi tre termini — Inesistenza di una Filosofia generale fuori delle scienze filosofiche particolari; e, per conseguenza, di una Storia della filosofia generale, fuori delle storie delle scienze filosofiche particolari — Storie delle

filosofie particolari e valore meramente letterario di tali divisioni — La storia della Logica in senso particolare — Lavori intorno alla storia della Logica.

II

La teoria del concetto

Questione circa il « padre della Logica » — Socrate, Platone, Aristotele — Dispute in Grecia intorno alla natura del concetto. Trascendenza e immanenza — Controversie in Platone circa le varie forme del concetto — I concetti filosofici, e gli empirici ed astratti, in Aristotele. Filosofia, fisica, matematica — Gli universali del « sempre » e quelli del « per lo piú » — Controversie di Logica nel Medioevo — Nominalismo e realismo — Nominalismo, misticismo e coincidenza degli opposti — Il Rinascimento e il naturalismo. Bacone. — L'ideale della scienza esatta e la filosofia cartesiana — Avversarî del cartesianismo. Vico — Logica empiristica e suo dissolvimento. Locke, Berkeley e Hume — La scienza esatta e Kant. Il concetto della categoria — I limiti della scienza e lo scetticismo kantiano — I limiti della scienza e il Jacobi — Gli elementi positivi nello scetticismo kantiano — La sintesi a priori — L'intima contradizione del Kant. Principio romantico ed esecuzione classicistica — Progresso sul Kant: Fichte, Schelling, Hegel — La Logica dello Hegel. Il concetto concreto o Idea — Identità dell'idea hegeliana con la sintesi a priori kantiana — L'idea e le antinomie. La dialettica — Le lacune e gli errori della logica hegeliana. Conseguenze di essi — Contemporanei dello Hegel: Herbart, Schleiermacher ed altri — Positivismo e psicologismo posteriori — Eclettici. Lotze — Nuova gnoseologia delle scienze. La teoria economica del concetto scientifico — Avenarius e Mach — Rickert — Il Bergson e la nuova filosofia francese — Le Roy ed altri — Ricongiungimento con le idee romantiche e progresso oltre di esse — Filosofie della pura esperienza, dell'intuizione, dell'azione, ecc., e loro insufficienza — La teoria dei valori.

III

La teoria del giudizio individuale

Trascuranza secolare della teoria della storiografia — Concetti sulla storia nel mondo greco-romano — La teoria della storia nella filosofia medievale e moderna — Trattatisti di arte storica nel Cinquecento — Trattatisti di metodica — La teoria della storia e il Vico — L'antistoricismo del secolo decimottavo e il Kant — Intrinseco valore storico della sintesi a priori — La teoria della storia nello Hegel —

IV

La teoria delle relazioni tra pensiero e parola e la Logica formalistica

V

Di questa Logica

PARTE PRIMA

IL CONCETTO PURO

IL GIUDIZIO INDIVIDUALE
E LA SINTESI A PRIORI LOGICA

SEZIONE PRIMA

Il concetto puro e gli pseudoconcetti

I

Affermazione del concetto

Pensiero e rappresentazione.

Presupposto dell'attività logica, che è oggetto della presente trattazione, sono le rappresentazioni o intuizioni. Se l'uomo non rappresentasse cosa alcuna, non penserebbe; se non fosse spirito fantastico, non sarebbe neppur loico. Si suole ammettere che il pensiero rimandi, come a proprio antecedente, alla sensazione: dottrina, che non abbiamo difficoltà di fare nostra, quando per altro vi s'accompagni una duplice intesa. Cioè, in primo luogo, che la sensazione sia concepita come qualcosa di attivo e di conoscitivo, come atto conoscitivo, e non già come qualcosa d'informe e di passivo, o di attivo bensì, ma di attività vivente e non teorizzante. E, in secondo luogo, che sia presa nella sua purità, fuori di ogni riflessione ed elaborazione logica: come semplice sensazione, e non come percezione, la quale ultima (e si vedrà a suo luogo), non che essere presupposta, presuppone l'attività logica o addirit-

tura s'identifica con lei. Con questo duplice schiarimento, la sensazione attiva, conoscitiva e irriflessa diviene nient'altro che sinonimo di rappresentazione o intuizione; e non è qui di certo il caso di disputare sull'uso dei sinonimi, benché vi siano buone ragioni di opportunità pratica che consiglierebbero la preferenza dei termini da noi adoperati. Quel che importa, a ogni modo, è ritenere bene in mente che l'attività logica o pensiero sorge sullo spettacolo variopinto delle rappresentazioni, intuizioni o sensazioni che si dicano, mercé le quali a ogni attimo lo spirito conoscitivo elabora in forma teoretica il corso del reale.

Pensiero e linguaggio.

Un altro presupposto si trova di frequente introdotto dai logici: quello del linguaggio; sembrando chiaro che, se l'uomo non parla, non pensa. Anche questo presupposto è accettato da noi, con alcuni schiarimenti e col trarne un corollario. Gli schiarimenti sono: in primo luogo, che il linguaggio deve essere preso nella sua genuina e completa realtà; cioè, non ristretto per arbitrio ad alcune sue forme particolari come le foniche e articolate, né falsificato in un complesso di astrazioni, come le classi della grammatica o le parole del vocabolario, quasi macchinismo che l'uomo metta in moto nel parlare. E, in secondo luogo, che per linguaggio non è da intendere la sequela dei discorsi cosí alla rinfusa e senza analisi, con tutto ciò che portano seco, ma solamente quell'aspetto di essi discorsi, onde sono da dire propriamente linguaggio. Errore assai radicato, e proveniente dal non avere osservato tale distinzione, è credere il linguaggio costituito di elementi logici, adducendo in prova che quasi in ogni più piccolo discorso si trovano le parole « questo », « quello », « essere », « fare » e via dicendo, ossia concetti. Ma anche nelle proposizioni in cui questi concetti effettivamente sono, essi non esauriscono il linguaggio. Ciò è tanto vero che coloro che cosí credono, sono costretti poi a lasciare, come residuo delle loro ana-

lisi logiche, elementi che considerano illogici e denominano enfatici, riempitivi, coloritivi o musicali, nei quali per l'appunto si nasconde il vero linguaggio, che quell'astratta analisi si è lasciata sfuggire. Il corollario, infine, è che, rettificato a questo modo il concetto di linguaggio, il presupposto che si faccia del linguaggio per la logica, non è un nuovo presupposto, ma è identico con quello che è stato già fatto, quando si è parlato delle rappresentazioni e intuizioni. Il linguaggio, nel significato rigoroso in cui è qui inteso, vale espressione; e l'espressione è identica con la rappresentazione, non potendosi concepire né una rappresentazione che non sia in qualche modo espressa, né una espressione che non rappresenti nulla, e sia perciò insignificante. L'una non sarebbe nemmeno rappresentazione, e l'altra non sarebbe nemmeno espressione; cioè, questa e quella debbono formare, come formano, tutt'uno.

Intuizione e linguaggio come presupposti.

Ciò che è presupposto dal pensiero logico non è presupposto in filosofia, la quale non conosce presupposti e deve pensare e dimostrare tutti i concetti che pone. Nondimeno, può essere opportunamente lasciato come presupposto per la «parte» della Filosofia, che prendiamo ora didascalicamente a trattare, ossia per la Logica; e darsi qui come ammessa la forma rappresentativa o intuitiva della conoscenza. La scepsi, infatti, non potrebbe in questo caso formulare se non due sole istanze: o negare il conoscere in genere, o negare quella forma di conoscere, che è stata presupposta. La prima istanza sarebbe quella dell'assoluto scetticismo; e ci si vorrà fare la grazia (tanto piú che molte ovvie verità della filosofia saremo costretti a ricordare nel corso della nostra esposizione) di dispensarci dal ripetere ancora una volta il vecchio e sempre efficace argomento contro l'assoluto scetticismo, che è in bocca a tutti i principianti delle classi di filosofia; con che non intendiamo sottrarci all'obbligo di mostrare, quando vi saremo condotti dall'ordine dell'esposizione, la

genesi e le ragioni profonde e perpetue dello scetticismo in genere, e l'ufficio al quale esso adempie. La seconda istanza importa la negazione dell'attività intuitiva in quanto originale e autonoma, e la risoluzione di essa nelle dottrine empiristiche, edonistiche, intellettualistiche o altre che siano. Ma a garantire l'attività intuitiva contro siffatte dottrine, e a dimostrare l'autonomia della fantasia e stabilire un'Estetica, abbiamo rivolto le nostre forze nel precedente volume[1]; onde il presupposto, che qui lasciamo sussistere, si giustifica come nient'altro che un rinvio a cose già dimostrate altrove.

La scepsi contro il concetto.

Affrontando dunque senz'altro il problema della Logica, non lo scetticismo assoluto né quello circa la forma intuitiva sarà il primo ostacolo che dovremo rimuovere, ma uno scetticismo nuovo e meglio circoscritto, il quale non mette in questione le due prime tesi, anzi vi si appoggia sopra, col negare non già la conoscenza in genere o l'intuizione, ma direttamente la conoscenza logica. La conoscenza logica è qualcosa di là dalla semplice rappresentazione: questa è individualità e molteplicità, quella l'universalità della individualità, l'unità della molteplicità: l'una intuizione, l'altra concetto: conoscere logicamente è conoscere l'universale o concetto. La negazione della logicità importa l'affermazione che non vi ha altra conoscenza se non quella rappresentativa (o sensibile, come anche si suole dire), e che la conoscenza universale o concettuale è un'illusione; di là dalla semplice rappresentazione non vi sarebbe nulla di conoscibile.

Se così fosse, la trattazione alla quale ci siamo accinti non avrebbe materia alcuna e dovrebbe arrestarsi sul limitare, riuscendo chiaramente impossibile ricercare la natura

[1] Si veda il primo volume di questa *Filosofia come scienza dello spirito*: l'*Estetica come scienza dell'espressione*.

di quel che non è, ossia, in questa ipotesi, del concetto, e come esso operi in relazione alle altre forme dello Spirito. Ma che la cosa non stia così, e che il concetto abbia realtà ed operi e formi oggetto di problemi, si prova indubitabile nella negazione stessa, pronunciata dallo scetticismo che diremo logico, e che, d'altronde, è la sola negazione concepibile in questo punto. Cosicché potremo presto rassicurarci circa le sorti della nostra impresa, o, se piace meglio, dovremo smettere subito la speranza che ci si era fatta balenare innanzi, e sottometterci alla fatica di costruire una Logica: fatica, che lo scetticismo logico, affermando vera la sola forma della rappresentazione, sembrava volerci risparmiare.

Tre forme di scepsi.

Lo scetticismo logico o afferma senz'altro che la conoscenza rappresentativa è tutto, e che l'unità o l'universalità, di cui si pone l'esigenza, è parola priva di significato; — o giudica che l'esigenza dell'unità è giustificata, ma che trova soddisfacimento nelle forme non conoscitive dello Spirito; — o, infine, che essa viene soddisfatta bensì da queste forme non conoscitive, ma in quanto rioperano su quelle conoscitive, cioè sull'unica che sia stata ammessa come legittima e che è la forma rappresentativa. È chiaro che, fuori di queste tre possibilità, non ve n'ha altre: o contentarsi della conoscenza rappresentativa; — o richiedere qualcosa di non conoscitivo; — o combinare le due forme. Nel primo caso, si ha la teoria dell'estetismo (la quale si potrebbe anche dire a giusto titolo del sensismo, se non ci fosse timore d'ingenerare equivoci); nel secondo, la teoria del misticismo; nel terzo, quella dell'empirismo o arbitrarismo.

Estetismo.

Conforme al vedere dell'estetismo, non è possibile, né poi gioverebbe, pensare per concetti, universalizzare, ragionare, loicizzare, quando si vuol cogliere la verità vera del reale. Giova invece trascorrere di spettacolo in spettacolo; e la serie di questi spettacoli, che si accresce all'infinito, è essa sola la verità che si brama, e che bisogna guardarsi bene

dal trascendere per non cadere nel vuoto. L'attrattiva dal *sub specie æterni* sarebbe né piú né meno che quella dello specchio d'acqua, che ingannò l'avidità del cane di Fedro e gli fece lasciare il cibo reale per l'illusorio. Alla fredda, e infeconda ricerca del logicizzante si contrappone, invito e ammonimento, la ricca e mossa contemplazione dell'artista: la verità è nelle opere della parola, del suono, del colore, della linea, e non già nei secchi e sterili filosofemi. Cantiamo, dipingiamo, e non costringiamo il cervello a sforzi spasmodici e infecondi.

Misticismo. Si potrebbe questo atteggiamento estetico considerare come quello dello spirito che esce da sé stesso e si sparge per le cose, pur tenendovisi di sopra e a distanza, e le guarda e non le penetra. Ma di esso non si appaga il misticismo, che avverte come a colui il quale si abbandoni a questa orgia di spettacoli varî all'infinito non sia dato mai riposare nella vicenda affannosa, e come, attraverso essa, gli sfugga l'intimo di tutti quegli spettacoli. Certamente, anche pel misticismo una conoscenza logica è un'ubbia, il concetto è sterile; ma l'esigenza dell'unità è pur legittima, e chiede legittimo appagamento. Quale? L'arte parla, e la sua parola, per bella che suoni, non contenta; dipinge, e i suoi colori, per attraenti che siano, abbarbagliano. Per cogliere nel suo interno la vita bisogna cercare non la luce ma l'ombra, non la parola ma il silenzio. Nel silenzio, la misteriosa Iside erge verso di noi il capo e ci svela il volto; o piuttosto non ci svela nulla, ma ci riempie di sé, ci dà il sentimento di sé stessa. L'unità, che si ricerca, è nell'azione, nella forma pratica dello Spirito: nel cuore, che palpita, ama, vuole. La conoscenza è conoscenza del singolo, rappresentazione; l'eterno non è materia di conoscenza, ma d'intima e ineffabile esperienza.

Empirismo. I settatori dello scetticismo logico-estetizzante sono anime artistiche; quelli dello scetticismo logico-mistico, anime

sentimentali e agitate, che, pur non partecipando alla vita con l'azione propriamente detta, vi partecipano in qualche modo col vibrare all'unisono per simpatia e, secondo i casi, col soffrire del parteciparvi o del non parteciparvi. Ma gli empiristi o arbitraristi si trovano piuttosto tra coloro che, vòlti alla pratica, non indugiano nelle commozioni e nei sentimenti e cercano modi di pensare che sembrano piú direttamente adoperabili nel fare. Perciò, affatto concordi con gli estetizzanti e coi mistici nel negare ogni valore alla conoscenza logica in quanto forma autonoma di conoscenza, non si soddisfano, come i primi, negli spettacoli e nelle opere dell'arte, né, come i secondi, sentono la malia e la mania dell'Uno e dell'Eterno. La combinazione da essi operata della dottrina estetizzante, che ripone il valore nella rappresentazione, e di quella mistica, che lo ripone nell'azione, non potenzia né l'una né l'altra, ma le fiacca entrambe; e in luogo della poesia dei primi e del rapimento dei secondi offre un prodotto assai prosaico, contrassegnato dal prosaicissimo nome di finzione. C'è (essi dicono) qualcosa di là dalla mera rappresentazione, e questo qualcosa è un atto di volontà, che soddisfa l'esigenza dell'universale con l'elaborare le rappresentazioni singole in schemi generali o simboli, privi di realtà ma comodi, finti ma utili. Gli ingenui filosofi e logici si sono lasciati trarre in inganno da queste finzioni e le hanno prese sul serio, come accadde a don Chisciotte innanzi ai fantocci moreschi di mastro Pietro. Dimentichi della qualità dell'operazione compiuta, hanno continuato a elaborare, cioè a condensare e semplificare, dove non c'è nessuna materia per tale lavorio, pretendendo raggruppare non solo queste e quelle serie di rappresentazioni, ma tutte le rappresentazioni, e sperando di ottenere a questo modo il concetto universale, che accolga nel suo grembo le infinite possibilità del reale. Per questa via sono pervenuti alla pretesa forma nuova e autonoma di conoscenza, che

supererebbe le rappresentazioni, e che è un'escogitazione raffinata bensí ma alquanto ridicola, come sarebbe quella di chi volesse foggiare non solamente coltelli di varia grandezza e forma, ma un coltello dei coltelli, di là da tutti i coltelli che si materiano nel ferro e nell'acciaio e che hanno forme e usi determinati.

Riduzione all'assurdo delle tre scepsi.

A suo luogo andremo esaminando cosí gli errori generati di questi modi di risolvere o di troncare il problema della conoscenza, come anche le parziali verità, che vi sono frammiste e che bisogna far valere nella loro libera efficacia. Ma circa il problema che ora ci occupa, e che è l'affermazione o negazione della forma concettuale del conoscere, basta osservare come tutti e tre codesti drappelli di negatori movano all'assalto contro il concetto, armati di c o n c e t t o. Osservare semplicemente, e non affannarci a confutare, perché è cosa in verità che dà subito all'occhio e non richiede troppe parole; quantunque assai ce ne vorrebbero per illustrare psicologicamente le condizioni di spirito e di cultura, le tendenze naturali e acquisite, le abitudini e i partiti presi, che rendono possibile tanta e cosi maravigliosa cecità. Gli estetizzanti affermano che la verità è nella contemplazione estetica e non già nel concetto. Ma, di grazia, codesta loro affermazione è forse canto, pittura, musica, architettura? Concerne bensí l'intuizione, ma non è intuizione; ha per materia l'arte, ma non è arte; non comunica uno stato d'animo, ma comunica un pensiero, ossia un'affermazione di carattere universale; dunque, è un concetto. Un concetto, mercé cui si cerca di negare il concetto, come col salto, che proietta ombra, si è cercato, negli aneddoti delle novelle umoristiche, di saltare sulla propria ombra, o con l'aggrapparsi al proprio codino, di trarsi a salvamento fuori del fiume. Il medesimo si dica dei mistici. Essi inculcano la necessità del silenzio e di cercare l'Uno, l'Universale, l'Io, ripiegandosi

e chiudendosi in sé stessi e lasciandosi vivere (nella quale mistica esperienza potrebbe, a dir vero, forse accader loro, come, se mal non ricordo, nel *Titano* di Giampaolo Richter, di ritrovare l'Io in forma alquanto materializzata, in una inquieta parte del proprio corpo); ma, nel ciò fare, raccomandatori come sono del silenzio, non passano sotto silenzio il silenzio, e vanno spiegando e dimostrando quando sia efficace quella loro ricetta a soddisfare la brama dell'universale. Se tacessero davvero, è chiaro che non ci troveremmo a fronte, come ci troviamo, la loro teoria in quanto formola dottrinale da discutere. La teoria del silenzio e della tacita azione ed esperienza interiore è nient'altro dunque che un'affermazione con la quale si rifiuta, e si crede di confutare, altre affermazioni. Ma affermazione, negazione e confutazione vuol dire universalità di esigenza e di contenuto; e perciò quella dottrina importa un concetto: contradittorio quanto si voglia, bisognoso di elaborazione, ma di elaborazione sempre concettuale e non già sensitiva, sempre teoretica e non già pratica, la quale ultima imporrebbe addirittura ai suoi adepti il tacere. E chi, ai nostri giorni, parla tanto quanto i mistici? Anzi, che cosa farebbero essi ai nostri giorni, se non parlassero? E dove ora si suole incontrarli, nelle solitudini o non piuttosto nei circoli e caffè, luoghi nei quali non si tace? — Finalmente, i teorici delle finzioni e dei fantocci, nella loro amabile satira della logicità e della filosofia, dimenticano di determinare un piccolo particolare, che non è privo d'importanza: vale a dire, se la loro teoria dei concetti, come finzioni sia, a sua volta, f i n z i o n e. Perché, se fosse finzione, si annuncierebbe e confuterebbe da sé come priva di verità; e se non fosse (come non è), riterrebbe carattere di universalità verace e non finta; cioè non sarebbe semplificazione e simboleggiamento di rappresentazioni, ma concetto, e darebbe il concetto vero nell'atto stesso che smaschererebbe quelli finti. La finzione e la teoria della finzione

sono (e dovrebbe riuscire evidente) cose diverse; come sono diversi il delinquente e il giudice che lo condanna, il pazzo e il medico dei pazzi. Una finzione, che finga di esser finzione, apre tutt'al più un processo all'infinito, che non è possibile chiudere se non interviene un atto, il quale non sia finzione e renda ragione degli altri tutti, come nello scioglimento di una commedia di equivoci. Ed ecco in qual modo gli empiristi o arbitraristi si fanno anch'essi confessori della fede, che vorrebbero negare. *Salus ex inimicis* è una verità per la filosofia non meno che per la vita tutta, e riceve bella conferma dall'inimicizia, forse non mai tanto feroce come oggi, contro il concetto, e dagli sforzi, non mai tanti e con tanto zelo condotti, per sopprimerlo; giacché i nemici del concetto vengono a trovarsi nella mala condizione di non poterlo sopprimere senza sopprimere, con quell'atto, lo stesso loro principio di vita mentale.

Affermazione del concetto.

Il concetto, dunque, non è rappresentazione né pratico miscuglio o condensamento di rappresentazioni. Sorge dalle rappresentazioni come qualcosa che è in esse implicito e deve farsi esplicito, come esigenza o problema, di cui le rappresentazioni pongono le premesse, ma che non sono in grado di soddisfare e non possono nemmeno formolare. Il soddisfacimento è dato dalla forma non più meramente rappresentativa ma logica del conoscere; e si effettua in perpetuo, a ogni istante della vita dello spirito. Negare la forma logica, introducendo in suo luogo, per dimostrarla illusoria, altre formazioni spirituali, è tentativo che si è più volte ripetuto e ancora si rinnova, ma che è lecito ormai considerare disperato. E dalla dimostrata vanità di questi tentativi trae conferma la necessità della scienza della Logica, il cui oggetto o problema è per l'appunto quella forma spirituale, quell'aspetto del reale, che si chiama il Concetto.

II

Il concetto e gli pseudoconcetti

Concetto e finzioni concettuali.

Col distinguere il concetto dalle rappresentazioni è stata riconosciuta, per altro, la rappresentazione in quel che ha di legittimo, e le si è assegnato il posto nel sistema dello spirito come forma elementare di conoscenza, antecedente alla logicità. Col distinguere il concetto dagli stati d'animo, dai moti di volontà, dalle azioni s'intende insieme riconoscere la legittimità della forma pratica, della quale, e delle sue relazioni con la forma conoscitiva, tratteremo altrove per disteso [1]. Ma, col distinguere il concetto dalle finzioni, sembra che di queste ultime non sia stata riconosciuta la legittimità, anzi che sia stata negata per ciò stesso che a designarle si è adoperato un nome di significato reprobativo. Ora ciò conviene chiarire, perché non si potrebbe procedere oltre nella trattazione della Logica, se si lasciasse dubbio e malfermo, ossia insufficientemente distinto, uno dei termini dai quali il concetto dev'essere distinto. — Che cosa sono le finzioni concettuali? concetti falsi e arbitrarî, moralmente riprovevoli? o produzioni spirituali, che concorrono e giovano alla vita dello spirito? Errori da correggere, o forme necessarie?

---

[1] Queste relazioni sono indagate nella *Filosofia della pratica*, parte prima.

Il concetto puro come ultra- e onnirappresentativo.

Un concetto vero e proprio, appunto perché non è rappresentazione, non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo, né riferirsi a questa o quella rappresentazione particolare o a questo o a quel gruppo di rappresentazioni; sebbene, d'altra parte, appunto perché universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, si riferisca a tutte e a ciascuna insieme. Si consideri qualsiasi concetto di carattere universale: quello della qualità, per es., o dello svolgimento, o della bellezza, o della finalità. Si può mai pensare che un tratto di realtà datoci nella rappresentazione, per ampio che sia, e abbracci pure secoli e secoli della più ricca storia o millennî su millennî di vita cosmica, esaurisca in sé la qualità o lo svolgimento, la bellezza o la finalità, in modo che si possa affermare l'equivalenza tra quei concetti e quel contenuto rappresentativo? E si consideri per converso un frammento quanto si voglia piccolo di vita rappresentabile: si può mai pensare che in esso, per piccolo, per atomico che sia, manchi qualità e svolgimento e bellezza e finalità? Certamente, è stato sostenuto che le cose non sono qualità, ma pura quantità; che esse non si svolgono, ma permangono immutabili: che il criterio della bellezza è l'arbitraria estensione alla realtà cosmica delle nostre circoscritte esperienze e sentimenti individuali e storici; e che la finalità è concezione antropomorfica, perché legge del reale non è il fine ma la causa, non la teologia ma il meccanismo e determinismo. In siffatte dispute si è travagliata e si travaglia la filosofia, né qui intendiamo darle come definitivamente risolute, né fondarci sopra particolari soluzioni nello scegliere i nostri esempî. Ma è chiaro che, se anche le tesi ora ricordate, opposte alle prime, fossero vere, fornirebbero esse in ogni caso i concetti veri e proprî, superiori a ogni determinazione rappresentativa e abbraccianti in sé tutte le rappresentazioni, ossia ogni esperienza possibile; e il nostro concetto del concetto

ne verrebbe non già mutato, ma confermato. Il meccanismo in luogo della finalità, l'immobilità in luogo dello svolgimento, il piacere individuale in luogo del pregio estetico, sarebbero sempre, in quanto concetti, ultrarappresentativi e insieme onnirappresentativi. Anche quando, come accade sovente, si accogliessero per uno stesso problema ambedue i concetti opposti, quello di finalità e quello di meccanismo, o quello di svolgimento e quello di ente immobile, l'uno e l'altro non sarebbero riferiti a singoli gruppi di rappresentazioni, ma pensati come elementi e componenti di ogni realtà. Ogni realtà sarebbe fine per un lato e causa per l'altro, immobile per un verso e mutevole per l'altro; l'uomo avrebbe in sé del meccanico e del teleologico; la natura sarebbe materia, ma mossa da una prima causa non materiale, anzi spirituale e finale, o almeno incognita. E via discorrendo. Quando di un concetto si prova che è stato suggerito da fatti contingenti, con ciò stesso è criticato ed espunto dalla serie dei concetti veri e proprî, e gli viene sostituito un altro concetto, che si giudica veramente universale, o anche accade di sopprimerlo senza sostituirlo, cioè di ridurre la serie dei concetti veri e proprî: riduzione che è progresso di pensiero, ma che non può mai essere spinta sino all'abolizione dei concetti tutti, perchè uno almeno resterà sempre ineliminabile: quello del pensiero che pensa l'abolizione; e questo concetto, conforme all'esigenza del concetto, sarà ultra- e onnirappresentativo.

Le finzioni concettuali come rappresentative senza universalità, —

Tutt'altra cosa sono i concetti finti o finzioni concettuali, perché in questi o il contenuto è fornito da un gruppo di rappresentazioni, e perfino da una singola rappresentazione, epperò non sono ultrarappresentativi; ovvero essi non hanno alcun contenuto rappresentabile, epperò non sono onnirappresentativi. Del primo tipo offrono esempî i concetti di *casa*, *gatto*, *rosa*; del secondo, quelli di *triangolo* o di *moto libero*. Nel pensare il concetto di casa, ci riferiamo a una

struttura artificiale di pietre o mattoni o legno o ferro o paglia, dove esseri, che chiamiamo uomini, sogliono dimorare per alcune ore o per intere giornate e interi anni. Ma per numerosi che siano gli oggetti compresi sotto quel concetto, il loro numero è finito: c'è stato un tempo in cui non esisteva l'uomo, e perciò neanche la casa dell'uomo; e un altro, in cui l'uomo esisteva senza la casa, vivendo in caverne o a cielo aperto. Potremo, senza dubbio, allargare il concetto di casa, comprendendovi anche le tane, abitate dagli animali; ma non sarà mai possibile segnare con rigore logico la distinzione tra artificiale e naturale (lo stesso abitarvi rende l'ambiente più o meno artificiale, modificandone, per es., la temperatura), o quella tra gli « animali », che dovrebbero esserne abitatori, e i non animali che pure vi abitano, come le piante, che anch'esse cercano a volte un tetto; senza dire che talune piante e animali hanno per loro casa altre piante e animali. Onde nell'impossibilità di un netto e universale carattere distintivo converrà ricorrere da capo all'enumerazione, e chiamare case questi e quegli oggetti, i quali, numerosi che siano, saranno anch'essi di numero finito, e mercè l'enumerazione compiuta o possibile a compiere, escluderanno da sè altri oggetti. Se si vuole impedire siffatta esclusione, non resta altro che intendere per « casa » un universale modo di vita degli esseri; ma per questa via la finzione concettuale si viene mutando in concetto puro, vuoto di rappresentazioni particolari, applicabile così alla casa come ad infinite altre determinazioni del reale. Lo stesso è a dire del gatto o della rosa, essendo manifesto che i gatti e le rose sono apparsi in un certo tempo sulla terra e spariranno in un altro, e che, durante la loro permanenza, potranno essere considerati come qualcosa di fisso e di preciso solamente se si abbia l'occhio a questo o quel gruppo di gatti e di rose, anzi a questo o quel singolo gatto e rosa, in un certo momento della loro esistenza (gatto gri-

gio o gatto nero, gatto o gattino, rosa bianca o rosa rossa, fiorente o sfiorita, ecc.), innalzato a simbolo e rappresentante degli altri. Un carattere rigoroso, che valga a distinguere il gatto dagli altri animali o la rosa dagli altri fiori, anzi un gatto da un altro gatto e una rosa da un'altra rosa, non c'è e non si può trovare. Queste e altrettali finzioni concettuali sono, dunque, rappresentative, ma non ultra-rappresentative: contengono alcuni oggetti o frammenti della realtà, ma non la contengono tutta.

— o come universali, vuoti di rappresentazioni.

Difetto analogo ma opposto hanno le finzioni concettuali del triangolo e del moto libero. Sembra che con esse si esca dagli impacci delle rappresentazioni: il triangolo e il moto libero non sono cose che comincino e finiscano nel tempo e di cui non si possano enunciare caratteri e confini rigorosi. Fintanto che ci sarà pensiero, ossia realtà pensabile, i concetti del triangolo e del moto libero serberanno validità. Il triangolo è dato dall'intersezione di tre linee rette, includenti spazio e formanti tre angoli, la somma dei quali, per varî che essi siano da triangolo a triangolo, è sempre eguale a due angoli retti; ed è impossibile confondere il triangolo col quadrilatero o col circolo. Il moto libero è un moto che si pensa accadere senza ostacoli di sorta: è impossibile confonderlo con un moto, in cui vi sia questo o quell'ostacolo. E sta bene. Nondimeno, se codeste nuove finzioni concettuali lasciano cadere la zavorra delle rappresentazioni, fuggono poi in una zona senz'aria, dove non si vive; e acquistano bensì l'universalità, ma con la perdita della realtà. Un triangolo geometrico non c'è mai nella realtà, perché nella realtà non sono linee rette, angoli retti e somme di angoli retti e somme di angoli eguali a due retti. Un moto libero non c'è mai nella realtà, perché ogni moto reale si effettua in condizioni determinate e necessariamente tra ostacoli. Ora un pensiero, che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero: e perciò quei concetti non sono concetti, ma finzioni concettuali.

Critica della dottrina che le considèra come concetti errati, —

Chiarito, col sussidio di questi esempî, il carattere dei concetti veri e delle finzioni concettuali, siamo preparati a risolvere la questione se le finzioni siano legittime o illegittime, e se meritino il biasimo che sembra sopportato dal loro nome. Veramente, una scuola o piuttosto una tendenza filosofica, che ha fatto e fa ancora sentire il suo peso, non dubita di considerare quelle finzioni come nient'altro che concetti errati, e indice loro una guerra di sterminio in nome della verità e del pensare rigoroso. Se da ciò stesso che abbiamo detto risulta che il gatto o la casa o la rosa non sono concetti, e che tali non sono né il triangolo geometrico né il moto libero, sembra inevitabile la conclusione che convenga liberarsi da quegli errori, e affermare che non c'è né il gatto né la rosa né la casa, ma una realtà tutta compatta (sebbene in sé continuamente mutevole), che si svolge ed è nuova a ogni istante; che non c'è né il triangolo né il moto libero, ma le forme eterne di questa realtà, che non si possono astrarre e fissare per sé, privandole delle condizioni che ne sono parte integrante. Ma, a infirmare questa conclusione e a confutare la premessa su cui si appoggia, ossia il giudizio che le finzioni concettuali siano concetti errati, basta una semplice avvertenza. Un errore scoperto non può risorgere, fintanto almeno che non si dimentichi la scoperta e non si ricada in condizioni di oscurità mentale, simili a quelle antecedenti alla scoperta. Giunti che si sia a intendere, per esempio, che la moralità non è lustra dell'egoismo e ha valore proprio, o ad assodare che Annibale era ignaro del disastro toccato al fratello Asdrubale presso il Metauro, non si può continuare a credere che la moralità sia egoismo o che Annibale fosse stato informato dell'arrivo di Asdrubale e l'avesse lasciato sorprendere dai due consoli. Ma, nel caso delle finzioni concettuali, simili a quelle dell'esempio, le cose procedono diversamente. Quando ci siamo persuasi che il triangolo e il

moto libero non rispondono a nulla di reale, e che la rosa, il gatto e la casa non definiscono nulla di veramente universale, dobbiamo tuttavia seguitare a valerci delle finzioni di triangoli, di moti liberi, di case, gatti e rose. Possiamo criticarle e non possiamo rifiutarle; dunque, non è vero che esse siano, totalmente e in ogni significato, errori.

-o come concetti imperfetti, preparatori dei perfetti.

Questa indispensabilità delle finzioni concettuali nella vita dello spirito trova riconoscimento in una forma più temperata della dottrina anzidetta: cioè che esse siano bensí errate, ma preparazione, e quasi primo passo, verso la formazione dei concetti veri e proprî. Lo spirito non escirebbe di colpo dalle rappresentazioni, entrando nell'universale; ne escirebbe a poco a poco; e, prima di giungere all'universale rigoroso, si soffermerebbe per prendere lena in altri meno rigorosi, che avrebbero il vantaggio di sostituire le infinite rappresentazioni dalle infinite sfumature onde la realtà si presenta a noi nella contemplazione estetica. Le finzioni concettuali sarebbero, dunque, abbozzi di concetti, e, come tutti gli abbozzi, rivedibili e cancellabili, ma pur utili. Cosí rimarrebbe spiegato come essi siano errori, e nondimeno errori che si foggiano a bella posta e hanno il loro uso. — Ma anche codesta teoria moderata contrasta con l'evidenza. Anzitutto, non è vero che lo spirito esca a poco a poco dalle rappresentazioni, percorrendo una serie di gradi: assai diverso, anzi proprio opposto è in quel caso l'andamento dello spirito, e quando i filosofi hanno voluto illustrarlo con un paragone, sono dovuti ricorrere per l'appunto all'immagine del salto, che si vorrebbe invece escludere. « Lo Spirito (dice, tra gli altri, lo Schelling) è un'isola eterna, a cui non si giunge dalla materia per giri e rigiri che si facciano, senza un salto ». Né le finzioni concettuali sono buoni passaggi ai concetti rigorosi, giacché per pensare con rigore, bisogna rituffarsi nell'onda delle rappresentazioni, e pensare sulla realtà immediata, sgombrando

le interposte finzioni concettuali. Né i concetti rigorosi, quando si trovano di fronte quegli altri, rivali nello stesso problema, li prendono come aiuti e li correggono ed affinano per serbarli parzialmente, ma anzi li combattono e distruggono. Ciò solo che i concetti rigorosi non sono in grado di fare, è impedire che quegli altri risorgano; perché lo spirito, come si è visto, li serba o restaura, pure avendone riconosciuto la falsità: li serba, non già fusi e inverati nei concetti rigorosi, ma fuori e dopo di questi.

Posteriorità delle finzioni concettuali ai concetti veri e proprî.

Insomma, occorre disfarsi del vecchio pregiudizio che le finzioni concettuali siano o errori o abbozzi di verità, e che precedano i concetti rigorosi; e affermare tutt'al contrario che le finzioni concettuali non precedono i concetti rigorosi, anzi li seguono e li presuppongono come propria base. Se non fosse così, di che cosa mai sarebbero finzioni? Fingere o imitare qualcosa significa conoscere prima la cosa, che si vuol fingere o imitare; falsificare significa avere notizia del modello genuino: la moneta falsa suppone la buona, e non all'inverso. Si può pensare che l'uomo, da ingenuo poeta che prima era, si sollevi immediatamente al pensiero dell'eterno; ma non si può pensare che esso costruisca la piú piccola finzione concettuale senz'avere prima immaginato e pensato. La casa, la rosa, il gatto, il triangolo, il moto libero presuppongono la quantità, la qualità, l'esistenza, e non sappiamo quanti altri concetti non finti: sono lavorati coi ferri e i ferruzzi, che il pensare logico ha foggiati, e che vengono messi in opera con tanta maestria e rapidità che si finisce, di solito, col credere di averne fatto senza. Colui che forma le finzioni concettuali è già logicamente orientato: sa quel che fa e vi ragiona intorno; e, a misura che progrediscono i suoi concetti rigorosi, progrediscono le sue finzioni concettuali, che vengono rielaborate di continuo secondo le nuove condizioni e i nuovi bisogni. Da quando si è distrutto il concetto di miracolo o di stregoneria,

non si costruiscono piú le finzioni concettuali circa le varie classi e modi di casi miracolosi e di atti da stregone; distrutta la credenza nell'influsso diretto degli astri sui destini umani, sono cadute le finzioni astrologiche e matematiche che sorgevano su quei presupposti concettuali.

Coloro che hanno veduto, nelle finzioni concettuali, errori o abbozzi di verità, qualcosa, certamente, hanno scorto: perché (senza anticipare in questo punto la teoria degli errori, né quella degli abbozzi o aiuti alla ricerca del vero) si può fin da ora ammettere che anche le finzioni concettuali diventino talvolta cosí errori e ostacoli, come tentativi e aiuti al vero. Ma non perché un certo prodotto spirituale venga adoperato a fine diverso da quello che è intrinseco al suo generarsi (nel quale adoperamento si fa diverso, ossia diventa una nuova produzione spirituale), si deve dimenticare la ricerca del fine intrinseco, ossia della sua vera natura e qualità. Il ritratto di una bella donna, bianca come latte e rossa come sangue, fatto trovare al reuccio delle fiabe sotto il cuscino da una fata, può servire a lui di stimolo a imprendere il giro del mondo per cercare la donna di carne e ossa, che somigli al ritratto e ch'egli farà sua sposa; ma quel ritratto, prima di essere «galeotto» nelle mani della fata, è una pittura, cioè un'opera d'arte, uscita dalle mani, anzi dalla fantasia del pittore; e dev'essere appreso come tale. Cosi le finzioni concettuali, prima che si tramutino in errori o in espedienti, in ostacoli o in aiuti alla ricerca della verità, hanno innanzi a sé una verità già costruita e che esse perciò non possono aver costruita, una verità alla quale non servono, ma di cui esse si servono. Non sono, dunque, intrinsecamente, ostacoli o aiuti al vero, ma qualcos'altro, cioè loro stesse; e che cosa siano in loro stesse occorre ora determinare.

Carattere pratico delle finzioni concettuali.

A quest'uopo giova riportare l'attenzione sul loro momento costitutivo, che, come si è detto, non è teoretico ma pratico; e domandarsi in qual modo e a qual fine lo spi-

rito pratico possa intervenire nelle rappresentazioni e concetti prima prodotti, e manipolarli e farne finzioni concettuali. Che lo spirito pratico porga nuove conoscenze, inconseguibili dallo spirito conoscitivo, è da negare con risolutezza: lo spirito pratico è tale, appunto perché non conoscitivo, e, in fatto di conoscenza, del tutto sterile. Se dunque esso esegue quelle manipolazioni, e dice a un gatto: «tu mi rappresenterai tutti i gatti», o a una rosa: «ecco, ti disegno nel mio trattato di botanica, e tu rappresenterai tutte le rose»; e al triangolo: «è vero, non ti posso pensare né rappresentare, ma suppongo che tu sia lo stesso di quello che eseguo con la riga e con la squadra, e mi servo di te per misurare gli approssimativi triangoli della realtà»; — con ciò riconosce che non compie nessun atto di conoscenza. Ma ne compie in questo caso uno di ostilità alla conoscenza? ossia si adopera a porre impacci al conoscere e a simularne i prodotti per trarre in inganno chi cerca il vero? Se così fosse, «spirito pratico» sarebbe, in quell'atto, sinonimo di spirito d'inganno; e il foggiatore di finzioni concettuali meriterebbe la riprovazione che colpisce falsarî di documenti, sofisti, retori e ciarlatani; laddove, in effetti, riscuote il plauso e la gratitudine generale. Ognuno di noi, a ogni istante, sarebbe reo di subdolo attentato contro la verità, perchè a ogni istante tutti noi formiamo e adoperiamo quelle finzioni; laddove la coscienza morale, pur tanto delicata nelle sue ripugnanze, qui non ci rimprovera nulla, anzi c'incoraggia. L'atto del foggiare finzioni intellettuali non è dunque né di conoscenza né di anticonoscenza; non è logicamente razionale e non è nemmeno logicamente irrazionale, ma è razionale a suo modo, praticamente.

Il fine pratico e l'utilità mnemonica.

Poiché si conosce per operare, e tutte le nostre conoscenze debbono via via venire rievocate per via via operare, sorge l'interesse pratico di provvedere alla conservazione

del patrimonio delle conoscenze acquistate. E sebbene in senso assoluto tutto si conservi nella realtà e niente che sia stato una volta fatto o pensato sparisca dal grembo del cosmo, la conservazione della quale ora si parla ha il suo uso, perché è propriamente una facilitazione al ricordo delle conoscenze possedute e all'opportuno richiamo di esse dal grembo del cosmo o dell'apparentemente inconscio e dimenticato. A tal fine si costruiscono gli strumenti delle finzioni concettuali, che rendono possibile, per mezzo di un nome, di risvegliare e chiamare a raccolta moltitudini di rappresentazioni, o almeno d'indicare con sufficiente esattezza a quale forma di operazione convenga ricorrere per mettersi in grado di ritrovarle e richiamarle. Il «gatto» della finzione concettuale non ci fa conoscere nessun singolo gatto, come ce lo fa conoscere un pittore o un biografo di gatti; ma, in forza di quel nome, molte immagini di animali che sarebbero rimaste disperse, o ciascuna congiunta e fusa nel quadro complessivo in cui era stata immaginata e percepita, vengono ordinate in serie e sono ricordate in gruppi. Ciò importa poco, anzi nulla, a chi sogna da poeta o ricerca la verità universale; ma importa assai a colui che, avendo la casa infestata da topi, deve dare l'incarico per l'acquisto di un gatto; e importa non meno al ricercatore, che si faccia a studiare un determinato gatto e che deve procedere nel suo studio con qualche ordine, sia pure artificiale, salvo ad abbandonare l'artificio nella sintesi finale. Del pari il triangolo geometrico non serve né alla fantasia né al pensiero, che compiono il loro ufficio senza e oltre quell'astrazione; ma è indispensabile al misuratore di un campo, e può eventualmente anche servire a un pittore negli studî preparatorî per un quadro, o a uno storico, che voglia bene intendere la configurazione di un terreno, sul quale fu combattuta la battaglia ch'egli si accinge a narrare.

Persistenza delle finzioni concettuali accanto ai concetti.

Per questa ragione le finzioni concettuali non solo restano salde e invincibili nonostante l'affinarsi e perfezionarsi dei concetti veri e proprî, ma anche prendono alimento e incremento dallo svolgersi dei concetti rigorosi. Non è dato, mercé questi, criticarle e risolverle, perché esse sono eterogenee alla logica, né possono fungere rispetto ai concetti da gradi inferiori, perché li presuppongono. La risposta, che si aveva l'obbligo di dare, è data, ed è tolto ogni dubbio circa la relazione del concetto con le finzioni concettuali: relazione, che non è d'identità, e nemmeno di contrarietà, ma di semplice diversità.

Concetti puri e pseudoconcetti.

Rimane la questione terminologica, che ha scarsa importanza. « Finzioni concettuali » è un modo di dire, e nessuno vorrà battagliare contro i modi di dire. Comunque, noi, anche per ragione di brevità, le chiameremo pseudoconcetti, e, per abbondare in chiarezza, chiameremo i concetti veri e proprî, concetti puri: denominazione che ci sembra anche più conveniente di quella d'idee (concetti puri) contrapposte a concetti logici (pseudoconcetti), come un tempo si diceva nelle scuole. È da tenere tuttavia ben presente che gli pseudoconcetti, sebbene nel loro nome entri la parola « concetto », non sono concetti, non ne formano una specie, né litigano con essi (salvo che non li si faccia litigare, distorcendoli dal loro fine proprio); e che i concetti puri non hanno a sé accanto i concetti impuri, i quali non sono veramente concetti. Ogni vocabolo porta seco, in misura maggiore o minore, l'appicco agli equivoci, perché si aggira in questo basso mondo, che è pieno di tranelli; e la ricerca di vocaboli che impediscano assolutamente gli equivoci, di quel fissamento dei significati che è il sospiro di molte anime candide, riesce affatto vana, perché bisognerebbe anzitutto tarpare le ali allo spirito umano, fermarlo nella sua opera incessante, progressiva e rivoluzionaria. Possiamo bensí preferire l'un vocabolo all'altro secondo con-

tingenze e opportunità storiche; e, per conto nostro, abbiamo dichiarato di preferire quelli di pseudoconcetto e di concetto puro, non foss'altro per ricordare la modestia ai foggiatori delle finzioni concettuali e fare risplendere sulle loro teste la luce della sola forma vera di concetto, che è la logicità stessa nella sua universalità e nel suo rigore. Come non essere d'avviso che la scelta è ben fatta, se, ai giorni nostri, questa denominazione di concetto puro piace ai pochi, ma spaventa i molti e irrita i moltissimi, peggio del panno rosso agitato sugli occhi del toro; cioè, se essa, come ogni medicina efficace, suscita reazione nell'organismo dell'infermo?

III

I caratteri e il carattere del concetto

Da quel che si è detto finora è dato raccogliere i caratteri del concetto puro o concetto senz'altro.

Espressività.

Il concetto ha il carattere dell'espressività, ossia è opera conoscitiva, e come tale espressa o parlata: non è già atto muto dello spirito, come sarebbe, per sé considerato, un atto pratico. Per mettere a una prima prova l'effettivo possesso di un concetto si può fare uso dell'esperimento in altra occasione da noi consigliato: invitare colui che asserisce quel possesso a esporlo con parole e con altri mezzi di espressione (simboli grafici e simili). Se colui si rifiuta e dice che il suo concetto è così profondo che parole non valgono a tradurlo, si può star sicuri o che egli s'illude di possedere un concetto e possiede solamente torbidi fantasmi e mozziconi d'idee, ovvero che il profondo concetto è solo vagamente da lui presentito, o tutt'al più si comincia appena a formare, e sarà, ma non è ancora posseduto. Ciascuno di noi sa bene che, quando è impegnato nel più forte della meditazione, dell'interiore battaglia, di quella vera agonia (perché morte di una vita e nascita di un'altra) che è la formazione di un concetto, può bensí discorrere del suo stato d'animo, delle sue speranze e timori, dei barlumi che gli appaiono e delle tenebre che lo occupano; ma non già comunicare quel suo concetto, che non è ancora tale, perché non è ancora esprimibile.

Universalità.

Se questo carattere dell'espressività è comune al concetto e alla rappresentazione, proprio del concetto è quello dell'universalità, ossia della trascendenza rispetto alle singole rappresentazioni, onde nessuna o nessun numero di queste è mai in grado di adeguare il concetto. Tra l'individuale e l'universale non è ammissibile nulla d'intermedio o di misto: o il singolo o il tutto, in cui quel singolo rientra con tutti i singoli. Un concetto, che venga provato non universale, è per ciò stesso confutato come concetto; e a questo modo procedono nel fatto le nostre confutazioni filosofiche. Per esempio, la sociologia asserisce il concetto di società come concetto rigoroso e principio di scienza; e la critica della sociologia prende a provare che il concetto di società non è universale ma qualcosa di generale, il gruppo di taluni enti che la rappresentazione ha messi innanzi al sociologo e che egli ha isolati arbitrariamente da altri complessi di enti coi quali erano legati o si potrebbero legare. La teoria della tragedia pone il concetto del tragico e da esso deduce questo o quel necessario requisito della tragedia; e la critica dei generi letterarî dimostra che il tragico non è concetto, ma anch'esso gruppo mal delimitato di rappresentazioni artistiche, che hanno tra loro alcune estrinseche simiglianze, e perciò non può servire di fondamento a nessuna teoria. Per converso, stabilire un universale del quale non si aveva prima piena consapevolezza, è il vanto del pensiero veramente scientifico; onde si chiamano inventori coloro che mettono in luce le relazioni di rappresentazioni o di gruppi rappresentativi o di concetti, che prima si consideravano disgregati. Per esempio: si è creduto un tempo che la volontà e l'azione fossero concetti distinti; e si è compiuto un progresso con l'unificarli, stabilendo il concetto, veramente universale, della volontà che è insieme azione. Così anche si reputava che l'espressione del linguaggio fosse cosa diversa dall'espressione dell'arte; ed è

stato progresso universalizzare l'espressione dell'arte, estendendola al linguaggio, o quella del linguaggio, estendendola all'arte.

Concretezza.

Non meno proprio del concetto è l'altro carattere della concretezza: cioè, che se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, presa nella sua astratta singolarità, è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni, e perciò anche nella singola. Il concetto è l'universale rispetto alle rappresentazioni e non si esaurisce in nessuna; ma, poiché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni, il concetto, se non fosse nelle rappresentazioni stesse, non sarebbe in nessun luogo: sarebbe in un altro mondo, che non si può pensare e perciò non è. La sua trascendenza, dunque, è insieme immanenza; come quel tale linguaggio veramente letterario, che Dante vagheggiava e che, rispetto alle parlate delle varie parti d'Italia, *in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla*. Se di un concetto si prova che è inapplicabile alla realtà, ossia che manca di concretezza, lo si confuta nell'atto stesso, in quanto concetto vero e proprio. È astrazione (si dice), non è realtà: non ha concretezza. E a questo modo è stato confutato il concetto dello Spirito posto come diverso dalla Natura (spiritualismo astratto), o del bene come modello posto di sopra del mondo reale, o degli atomi come componenti la realtà, o delle dimensioni dello spazio, o della varia quantità del piacere e del dolore, e simili. Tutte cose che non si ritrovano in nessuna parte del reale, non essendovi né una realtà meramente naturale, straniera allo spirito, né un mondo ideale fuori di quello reale, né uno spazio a una o a due dimensioni, né un piacere o dolore omogeneo con un altro e perciò maggiore o minore di un altro: cose tutte che non nascono, dunque, da un pensare concreto e non formano « concetti ».

L'universale concreto, e la formazione degli pseudoconcetti.

Espressività, universalità, concretezza sono dunque tre caratteri del concetto, il primo dei quali afferma che il concetto è atto conoscitivo ed esclude che sia meramente pratico, come si pretende in vario senso dai mistici e dagli arbitraristi o finzionisti; il secondo, che esso è un atto conoscitivo *sui generis*, l'atto logico, ed esclude che sia intuizione, come si vuole dagli estetisti, o che sia gruppo d'intuizioni, secondo che è asserito nella dottrina degli arbitraristi e finzionisti; e il terzo, infine, che l'atto logico universale è insieme pensamento della realtà, ed esclude che esso possa essere universale e vuoto, universale e inesistente, secondo che è sostenuto altresí nelle dottrine degli arbitraristi. Ma quest'ultimo punto ha bisogno di un chiarimento, che ci conduce a enunciare in modo diretto un'importante divisione degli pseudoconcetti, accennata bensí di sopra ma senza che le si sia dato rilievo.

Pseudoconcetti empirici e pseudoconcetti astratti.

Gli pseudoconcetti, falsificando i concetti, non possono imitarli pienamente, perché, se cosí facessero, non sarebbero pseudoconcetti ma concetti, non imitazione ma la realtà stessa imitata. Un attore che, fingendo di ammazzare sulle scene il suo rivale in amore, ammazzasse per davvero il suo collega, realmente suo rivale, sarebbe non piú attore ma omicida, cioè uomo pratico. Se, dunque, innanzi alle rappresentazioni, e nell'accingersi a formare gli pseudoconcetti, si pensassero le rappresentazioni secondo quella universalità che è insieme concretezza, propria del concetto vero, secondo quella trascendenza, che è insieme immanenza (e che si dice perciò trascendentalismo), si formerebbero concetti veri. La qual cosa, infatti, accade sovente, come si può vedere in certe trattazioni che vorrebbero essere empiriche e arbitrarie e dalle quali *currenti rota non urceus, sed amphora exit*. I loro autori, tratti da profondo e irrefrenabile senso filosofico, lasciano cadere via via, quasi inconsapevolmente, il proposito iniziale, e invece degli

pseudoconcetti promessi elaborano concetti veri e proprî, e sono filosofi travestiti da empirici. Per formare invece veri e proprî pseudoconcetti bisogna cominciare dal dividere arbitrariamente in due l'esigenza unica della logicità, la trascendenza immanente o universalità concreta; e foggiare perciò o concretezza senza universalità, o universalità senza concretezza. Altro modo non v'ha per falsificare il concetto: chi lo vuole falsificare cosí compiutamente da rendere l'imitazione irriconoscibile come tale, non lo falsifica, ma lo produce; non si tiene di fuori, ma si lascia afferrare e trarre dalle spire di esso; non inventa un congegno pratico, ma pensa. Quell'unico modo si specifica, dunque, in due modi particolari, dei quali si sono già recati esempî analizzando gli pseudoconcetti della casa, del gatto, della rosa, che sono concreti senza universalità, e quelli del triangolo e del moto libero, che sono universali senza concretezza. Non resta a questo punto se non battezzarli con separate denominazioni, scegliendo le piú convenienti e piú chiare tra le parecchie che si adoperano ora per l'una ora per l'altra delle due forme o indifferentemente per entrambe; ed attenerci costantemente nella nostra trattazione ai due nomi prescelti. Onde diremo i primi, ossia quelli concreti senza universalità, pseudoconcetti empirici, e i secondi, ossia quelli universali senza concretezza, pseudoconcetti astratti; e, sottintendendo per brevità l'elemento generico della denominazione (« pseudo »), concetti empirici e concetti astratti.

Gli altri caratteri del concetto puro.

Sicché, dei tre caratteri del concetto da noi dimostrati, il secondo e il terzo confluiscono, come ora si può scorgere, in uno solo, enunciato in duplice modo a semplice intento negativo e polemico contro la duplice unilateralità dei concetti empirici e di quelli astratti. Ma, d'altra parte, sarebbe facile notare che i caratteri del concetto non si esauriscono nei due che cosí resterebbero, ossia nella espressività o cono-

scibilità, e nella trascendentalità o universalità concreta. Altri se ne possono addurre come la spiritualità, l'utilità, la moralità, sui quali non indugeremo a lungo, perché o appartengono ai presupposti generali della logica, ossia al concetto fondamentale della filosofia come scienza dello spirito, o trovano piú opportuna illustrazione nelle altre parti di questa filosofia. Invero, il concetto ha carattere di spiritualità e non di meccanicità, perché la realtà è spirituale e non meccanica: per la qual ragione è da rifiutare ogni sorta di teoria meccanica o associazionistica della logica, come sono da rifiutare le stesse dottrine nell'estetica, nell'economica e nell'etica; né di esse fa d'uopo qui speciale confutazione, perché vengono discusse e negate, ossia superate, in ogni rigo della nostra trattazione. Del pari, il concetto ha carattere di utilità, perché se la forma teoretica dello spirito è distinta da quella pratica, non è meno vero, per la legge dell'unità dello spirito, che il pensare è insieme atto di volere, e, come ogni altro atto di volere, è teleologico e non antiteleologico, utile e non già inutile. Ed ha, infine, carattere di moralità, perché l'utilità di esso non è meramente individuale, ma è risoluta nell'attività morale dello spirito, di guisa che pensare, ossia cercare e conseguire il vero, è insieme conferire all'avanzamento e all'innalzamento dell'uomo e del mondo tutto: è un negarsi e superarsi in quanto individuo singolo, e servire Dio.

La parvenza della molteplicità e l'unità dei caratteri del concetto.

La forma, nella quale l'ordine del discorso ci ha portati a stabilire i caratteri del concetto, e che è quella dell'enumerazione, onde l'un carattere viene connesso con l'altro per mezzo di un «anche», è logicamente forma assai rozza, che aspetta di essere affinata e corretta. E già nello stesso parlare, in plurale, di caratteri del concetto, ci siamo conformati al modo comune di esprimersi, perché veramente il concetto non può avere caratteri ma carattere, quel solo carattere che gli è proprio. E questo carattere è il suo

essere universale-concreto: due parole che designano una cosa sola e possono anche grammaticalmente diventare una parola sola, quella di « trascendentale », o altra che si scelga delle già coniate o che piaccia coniare a nuovo. Le altre determinazioni non sono caratteri del concetto, ma affermano le relazioni di esso con l'attività spirituale in genere, di cui il concetto è forma speciale, e con le altre forme speciali di questa attività. Nella prima relazione, il concetto è spirituale; in relazione con l'attività estetica, è conoscitivo o espressivo, e rientra nella generale forma teoretico-espressiva; in relazione con l'attività pratica, non è, in quanto concetto, né utile né morale, ma, in quanto atto concreto dello spirito, deve altresí dirsi utile e morale. L'esposizione dei caratteri del concetto, pensata correttamente, si risolverebbe in un'esposizione, sia pure compendiosa, di tutta la filosofia dello spirito, nella quale il concetto prende il suo posto col suo unico carattere, ossia con sé stesso.

Obiezione circa l'irrealtà del concetto puro e circa l'impossibilità di dimostrarlo.

Ma questo chiarimento, se ci salva dalla taccia di aver dato un'esposizione empirica del non empirico Concetto del concetto, commettendo un errore giustamente rimproverato ai logici (che si sono spesso creduti in diritto di trattare senza logica la Logica, quasi come i custodi dei luoghi sacri per troppa dimestichezza mancano di riverenza alle loro chiese), ci fa cadere sotto una censura assai piú grave, la quale, benché in ultimo si provi inoffensiva, è di certo assai ciarliera e strepitosa. I pretesi caratteri del concetto (si dice), per vostra stessa confessione non sono altro che le relazioni di esso con le altre forme dello spirito; e il solo carattere che gli sia proprio è quello dell'universalità-concretezza, cioè il suo essere sé medesimo, perché « universale-concreto » è sinonimo di « concetto ». Dunque, dopo tanti sforzi, il vostro concetto del concetto svanisce in una tautologia. Dateci una dimostrazione di quel che affermate e una determinazione non tautologica;

e noi potremo formarci una qualche idea del vostro concetto puro. Altrimenti, ne potrete discorrere all'infinito; e per noi resterà sempre come la proverbiale «araba fenice» di metastasiana memoria: «che vi sia, voi lo dite; dove sia, nessun lo sa».

Pregiudizio intorno alla qualità della dimostrazione.

In fondo a questo sentimento d'insoddisfazione e alla congiunta pretesa persiste un pregiudizio di origine scolastica intorno a quel che si chiama dimostrazione. S'immagina, cioè, che la dimostrazione sia come un irresistibile congegno, che afferri il discente pel collo e, nolente e repugnante, lo trascini dove egli non vuole e il docente vuole, e lo lasci a bocca aperta innanzi al vero, a lui estraneo e al quale deve per forza piegarsi. Ma di siffatte dimostrazioni costrittive non ce ne sono in nessun campo del conoscere, anzi in nessuna forma di vita spirituale: non c'è una verità fuori del nostro spirito. Non che la verità presupponga la fede, come si dice comunemente, subordinando la razionalità all'irrazionalità; ma la verità è fede, fiducia in sé medesima, certezza di sé medesima, libero spiegamento delle forze interiori. La luce è in noi; quelle sequele di suoni, che sono le cosiddette «dimostrazioni», servono solamente a sgombrare i velami e a dirigere lo sguardo; ma, per sé prese, non hanno potere alcuno di fare aprire gli occhi a chi ostinatamente li voglia tenere chiusi. Innanzi a ripugnanze e ribellioni di questa fatta i pedagoghi del buon tempo antico ricorrevano non già a dimostrazioni, ma, come si sa, al cavalletto e alle nerbate: tanto erano persuasi che la dimostrazione della verità vuole i ben disposti, cioè i disposti a ripiegarsi sopra di sé e a cercare in sé. C'è modo di dimostrare ad alcuno che neghi la bellezza del canto di Farinata, e non voglia né raccogliere l'animo in quella sublime poesia, né compiere i lavori preparatorî per raggiungere la possibilità di quel raccoglimento, né d'altra parte umilmente confessare la sua personale in-

capacità o impreparazione, — c'è modo di dimostrargli, costrittivamente, che quel canto è bello? La virtú critica di un De Sanctis, innanzi a una disposizione come questa, si sentirebbe disarmata e impotente. C'è modo di dimostrare a chi, di proposito deliberato, neghi fede a qualsiasi autorità e documento, e rompa la tradizione onde siamo avvinti al passato, che Milziade vinse a Maratona o che Demostene lottò tutta la vita contro la potenza macedone? Le pagine di Erodoto e le orazioni di Demostene sarebbero da lui messe in dubbio a capriccio; e nessun ragionamento potrebbe reprimere quello scapricciamento. Che piú? Perfino nell'aritmetica, per la quale esistono macchine calcolatorie, la dimostrazione costrittiva è impossibile. Avrete un bel sollevare, a chi ripugna, due dita di una mano, e poi il terzo e il quarto, per mostrargli che due e due fanno quattro: egli vi risponderà che non ne è persuaso; né infatti potrà esserne persuaso se non compie quella interiore sintesi spirituale onde due volte due e quattro si dimostrano due nomi di una medesima cosa. Chi aspetta, dunque, una dimostrazione costrittiva dell'esistenza del concetto puro, aspetta invano. Da nostra parte, non possiamo dargli se non quello che gli stiamo dando: un discorso, rivolto a rimuovere le difficoltà e a mostrare come per mezzo del concetto puro si rischiarino i problemi tutti, concernenti la vita dello spirito, e senza di esso non s'intenda piú nulla.

Pregiudizio circa la rappresentabilità del concetto.

Ma a quella idea stravagante circa la dimostrazione si accompagna di solito un altro pregiudizio, fors'anche piú tenace. Adusati come si è a moversi tra le cose, a vederle, ed ascoltarle, a toccarle, riflettendo appena e fuggevolmente ai processi spirituali che producono quella visione, udizione e tastamento; quando poi si prende a trattare una questione filosofica e a concepire un concetto (e in ispecie quando bisogna concepire addirittura il concetto del concetto), si continua a richiedere proprio ciò a cui nella nuova ricerca

è forza rinunziare, e vi si è già rinunziato pel fatto stesso che si è entrati in essa: l'elemento rappresentativo, qualcosa che si veda, si oda e si tocchi. Press'a poco come se un novizio, entrando in convento, dopo avere pronunziato solenne voto di castità, domandasse per prima cosa nel prendere possesso della sua cella dove è la donna che gli sarà compagna nella nuova vita: al che si udrebbe rispondere che la sua sposa in quel luogo non può essere se non una sposa ideale, la santa Religione o la santa Madre Chiesa.

Proteste dei filosofi contro codesti pregiudizi.

Tutti i filosofi sono stati costretti a protestare contro la richiesta che si sono sentiti rivolgere di una impossibile dimostrazione estrinseca, e di un qualcosa di rappresentativo in un dominio in cui la rappresentazione è oltrepassata. « Nel nostro sistema (diceva il Fichte), bisogna fare di sé stesso la base della propria filosofia; e necessariamente, per conseguenza, quel sistema sembra senza base a chi non è in grado di compiere quell'atto. Ma costui può essere in precedenza assicurato che neanche altrove troverà mai alcuna base, se non si procura quella o non se ne vuol contentare. Conviene che la nostra filosofia professi ciò a voce alta, perché le sia risparmiata la pretesa di andare dimostrando agli uomini dall'esterno quello che è necessario creare in sé medesimi » [1]. Lo Schelling paragonava l'ottusità filosofica per l'appunto all'ottusità estetica: « Dalla realtà comune vi sono due sole vie di uscita: la poesia, che ci trasporta in un mondo ideale, e la filosofia, che fa sparire totalmente al nostro sguardo il mondo reale. Non si vede perché dovrebbe essere più generalmente diffuso il senso per la filosofia, che non sia quello per la poesia... » [2]. E lo Hegel, somministrando dilucidazioni che fanno proprio al caso nostro: « Ciò che si chiama l'incomprensibilità della filosofia, nasce in parte da un'incapacità (che in sé

---

[1] *System der Sittenlehre* (in *Sämmtl. Werke*), IV, p. 26.

[2] *Idealismo trascendentale,* trad. Losacco, p. 19.

è soltanto mancanza di esercizio) a pensare astrattamente, cioè a tenere fermi innanzi allo spirito pensieri puri e moversi in essi. Nella nostra coscienza ordinaria i pensieri sono vestiti e uniti con la consueta materia sensibile e spirituale; e nel nostro ripensare, riflettere e ragionare mescoliamo sentimenti, intuizioni e rappresentazioni con pensieri: in ogni proposizione di contenuto affatto sensibile (per es.: questa foglia è verde), sono già mescolate categorie come l'essere e l'individualità. Ma è ben altro prendere a proprio oggetto i pensieri per sé stessi, senz'alcun miscuglio. — L'altra cagione d'incomprensibilità è l'impazienza onde si pretende avere innanzi in forma di rappresentazione ciò che nella coscienza sta soltanto come pensiero e concetto. E si ode dire che non si sa che cosa si debba pensare in un concetto che si è già appreso: ora, in un concetto non c'è da pensare altro che il concetto stesso. Ma il senso di quel detto è, che si vuol avere una rappresentazione nota e ordinaria. Alla coscienza sembra come se, col toglierle la rappresentazione, le sia tolto il terreno che era suo fermo e abituale sostegno. Quando è trasportata nella pura regione dei concetti, non sa più in qual mondo si sia. — Si stimano perciò meraviglie di comprensibilità quegli scrittori, predicatori, oratori, ecc., che ai loro lettori o ascoltatori offrono cose che questi già sanno a mente, che sono loro familiari, e che s'intendono da sé »[1].

Ragione del loro risorgere perpetuo.

Tutti hanno così protestato, e tutti così protesteranno ancora in avvenire, perché quella insofferenza, quella inaccomodabilità, quel recalcitrare innanzi al penosissimo sforzo di abbandonare (sia pure per un istante solo e per riconquistarlo in più saldo possesso) il mondo sensibile, si rinnoveranno in perpetuo. Sono i dolori di parto del Concetto, che bisogna accettare, perché quella legge del Concetto (« partorirai con dolore ») è legge della vita tutta.

[1] *Enciclopedia*, trad. Croce, § 3, osserv.

IV

Le controversie circa la natura del concetto

Dispute di provenienza materialistica.

Le controversie circa la natura del concetto hanno avuto origine talvolta, — segnatamente nel recente periodo di barbarie filosofica (« che nel pensier rinnova la paura »), dal quale a fatica siamo usciti, — da pregiudizî materialistici, meccanistici e naturalistici. Onde, come si è già detto, è accaduto che si sia disputato se il concetto si debba considerare logico o psicologico, prodotto di sintesi o di associazione, di associazione individuale o ereditaria: dispute che, per la ragione altresí accennata di sopra, non spenderemo tempo a illustrare.

Il concetto come valore.

Né daremo attenzione all'altra controversia, se i concetti siano valori o fatti, se operino solamente come norme o anche come forze effettive del reale; perché la divisione di valori e fatti, di norme ed effettualità (di *Gelten* e *Sein*, come si dice nella terminologia germanica) è anch'essa oltrepassata e unificata, espressamente o per sottinteso, in ogni parte del nostro filosofare. Se il concetto (ossia il pensiero) vale, non può valere se non perché è; se la norma del pensiero opera come norma, ciò vuol dire che essa è il pensiero stesso, norma a sé stesso ed elemento costitutivo del reale. Un valore che non sia realtà, non si trova in nessuna forma di vita spirituale: non si trova nell'arte, dove non si conosce altra bellezza se non quella che è l'arte

stessa; non nella morale, dove non si conosce nessuna bontà se non quella che è l'azione stessa indirizzata all'universale; e non si trova neanche nella vita del pensiero. Il concetto vale perché è, ed è perché vale.

Realismo e nominalismo.

Ma il forte di codesti dissidî, durati per secoli e ancora vivi, ha per sostegno la confusione tra concetti e pseudoconcetti, e la consecutiva pretesa di definire il concetto col negare l'una o l'altra di queste due forme. Qui è la genesi delle due scuole opposte dei realisti e dei nominalisti, che ai tempi nostri si sono chiamate dei razionalisti e degli empiristi (arbitraristi, convenzionalisti, finzionisti). I realisti affermano che i concetti sono reali, ossia rispondono a realtà; e i nominalisti, che essi sono semplici nomi per designare rappresentazioni e gruppi di rappresentazioni, o, come ora si dice, «etichette» e «cartellini», applicati sulle cose per riconoscerle e ritrovarle. Per gli uni, delle rappresentazioni altra superiore elaborazione non è possibile se non quella concettuale e universalizzante; per gli altri, non è possibile se non quella che ha luogo nella già descritta mutilazione e riduzione e finzione, rivolta a fini pratici.

Critica di entrambi.

In conseguenza di codeste affermazioni unilaterali i realisti hanno considerato come concetto, attribuendogli carattere di universale, qualsiasi piú rozzo pseudoconcetto; non solo il cavallo, il carciofo, la montagna, e altre cose naturali, ma anche la tavola, il letto, la sedia, il bicchiere, e via enumerando; e si sono esposti, fin dall'antichità, alle sarcastiche obiezioni, che si conosce bene il cavallo ma non la cavallinità, la tavola ma non la tavolinità. In questa concettualizzazione degli pseudoconcetti è il vero e proprio errore della loro dottrina; e non già nell'aver dato, come si asserisce, realtà empirica ai concetti, ponendoli come esseri singoli accanto a esseri singoli: stravaganza che è da dubitare se sia stata mai pronunciata da senno, o da uomo di senno, e che, a ogni modo, col rendere reali i

concetti in questo significato, verrebbe a renderli nell'atto stesso irreali, cioè singoli e contingenti, e bisognosi di un superamento mentale mercé concetti veramente universali. I nominalisti, d'altra parte, hanno considerato come arbitrî e meri nomi tutti i presupposti della loro vita mentale: l'essere e il divenire, la qualità e la finalità, la bontà e la bellezza, il vero e il falso, lo spirito e Dio; e sono caduti senz'avvedersene in contradizioni inestricabili, e nello scetticismo logico.

Il realismo vero.

È chiaro oramai che la secolare disputa non si può risolvere in favore dell'una o dell'altra delle due parti contendenti, le quali hanno ragione entrambe in quel che affermano e torto in quel che negano, ossia hanno ragione e torto insieme. Le due forme di prodotti spirituali, di cui ciascuna di quelle scuole nelle proprie dottrine mette in luce una sola, sussistono tutte due realmente, né l'una è in antitesi con l'altra come il razionale verso l'irrazionale. La vera dottrina del concetto è realismo, che non nega il nominalismo, ma lo colloca al suo posto e stabilisce verso di esso rapporti chiari e senza equivoci.

Risoluzione di altre difficoltà sulla genesi dei concetti.

A questo modo solamente è dato uscire dal *circolo vizioso*, che tanto travaglio ha recato ad alcuni logici, i quali, messisi a spiegare nominalisticamente la genesi dei concetti, erano costretti poi, nel condurre fino in fondo la loro teoria, ad ammettere la *necessità dei concetti come fondamento per la genesi dei concetti*; e pensavano cavarsi d'imbarazzo distinguendo due ordini di concetti, primarî e secondarî, modelli formativi e formazioni secondo modelli, e riproducendo per questa via, sotto sembiante di soluzione, il problema medesimo insoluto. Con diverse parole altri palesavano lo stesso imbarazzo, asserendo di voler ricavare i concetti dall'*esperienza*, ma riconoscendo al tempo stesso che ogni esperienza suppone un'*anticipazione ideale*; ovvero col dire che il concetto fissa i caratteri

essenziali delle cose, e insieme che i caratteri essenziali sono indispensabili per fissare il concetto; o infine col far sorgere i concetti mercé categorie, le quali, nella guisa in cui erano da essi determinate e intese, non potevano considerarsi categorie e funzioni, ma esse stesse concetti. Concetti primarî, modelli formativi, anticipazioni ideali, concetti essenziali, concetti-categorie e simili, non sono altro se non varianti verbali che designano o nascondono i concetti puri: presupposto necessario, come sappiamo, dei concetti impuri o pseudoconcetti.

Dispute aventi origine dalla trascurata distinzione dei concetti in empirici e astratti.

Altre dispute assai polisense e disordinate intorno alla natura del concetto ottengono significato piú preciso, quando si riportino alla già indicata suddivisione degli pseudoconcetti in empirici (o rappresentativi) ed astratti. Si spiega cosí la perplessità nel decidere se i concetti siano concreti o astratti, generali o universali, contingenti o necessarî, approssimativi o rigorosi; se si ricavino a posteriori o a priori, per induzione o per deduzione, per sintesi o per analisi, e simili: sequela di dispute che anch'esse non si risolvono se non col dare torto e ragione insieme a ciascuna delle parti contendenti, e col mostrare che gli pseudoconcetti (che soli sono ora in questione) si costruiscono per analisi, per deduzione, a priori, e hanno carattere di astrattezza, di rigore, di universalità, di necessità, quando si tratta di pseudoconcetti astratti, cioè di finzioni vuote, fuori dell'esperienza; — e si costruiscono invece per sintesi, per induzione, a posteriori, e hanno carattere di concretezza, di approssimazione, di simbolica generalità, di contingenza, quando sono pseudoconcetti empirici o rappresentativi, aggruppamenti di rappresentazioni, vale a dire, non superano la rappresentazione o l'esperienza. Anzi, sotto quest'ultimo aspetto, non si aveva torto nel negare ogni differenza tra concetto (rappresentativo) e rappresentazione generale; ma che questa

seconda sia effetto di meccanismo psichico o di associazione, e il primo invece opera di finalità, è falso, perché niente di meccanico è nello spirito, e la rappresentazione generale, se è opera dello spirito, è teleologica quanto l'altro, anzi è tutt'uno con l'altro: ubbidisce, come quello, alla legge di economia, ossia alle già dette ragioni pratiche di comodo.

Incrocio delle varie dispute.

Ma queste ultime dispute si sono incrociate con l'altra da noi esaminata in primo luogo tra realismo e nominalismo, confondendosi con essa: il che è da tenere presente per non ismarrirsi nell'intrigo. Ricercando se il concetto è a priori o a posteriori, universale o generale, necessario o contingente, s'intendeva talvolta ricercare semplicemente se esso era da considerare reale o nominale, verità o finzione.

Altre dispute logiche.

Dalla duplice confusione tra concetti e pseudoconcetti, concetti empirici e concetti astratti, derivano anche alcuni minori problemi di logica, nemmeno essi risoluti in modo soddisfacente. È vero o no che ogni concetto debba avere come necessario appoggio una rappresentazione individuale, tolta dal proprio ámbito? Sono possibili concetti di cose, ossia che a ogni cosa corrisponda uno speciale concetto? È possibile concetto dell'individuo? Domande che possono ricevere risposta diversa, affermativa, negativa e affermativo-negativa, secondo che si riferiscano al concetto empirico, al concetto astratto o al concetto puro.

L'accompagnamento rappresentativo del concetto.

Invero, circa la prima domanda, è senza dubbio da negare che il concetto astratto abbia bisogno di una rappresentazione singola come suo appoggio necessario: il triangolo geometrico in quanto tale non è né bianco né nero, né di questa o quella grandezza; se la rappresentazione di un particolare triangolo vi si unisce nell'immaginazione, il geometra nei suoi ragionamenti non ne tien conto o la discaccia. Ma altrettanto risolutamente è da affermare che un concetto empirico o rappresentativo ha sempre un'im-

magine a suo sostegno, e, per esempio, il concetto del gatto l'immagine di un gatto; tanto vero che ogni libro di zoologia è accompagnato da figure. L'immagine si potrà variare, ma non mai sopprimere; e variare dentro certi limiti, oltrepassando i quali il concetto stesso si sforma e dissolve. Così, pel concetto di gatto, si potrà rappresentare un gatto bianco o nero o rosso, piccolo o grosso; ma se al gatto, che serve da simbolo della finzione, si desse colore scarlatto o grandezza di elefante, il concetto zoologico dovrebbe essere mutato, perché esso ha sotto i suoi ordini le immagini di gatti sulle quali è stato formato e che, come sappiamo, sono sempre di numero finito, e non le nuove e strane varietà di gatti che per avventura possano scoprirsi. In ultimo, riferendosi al concetto puro, è da dire che ogni immagine, e nessuna immagine, è suo simbolo; come ogni filo d'erba (secondo la nota espressione del Vanini) rappresenta Dio, e un numero di cose, per stragrande che sia, non basta a rappresentarlo.

Il concetto della cosa e il concetto dell'individuo.

Similmente, circa la seconda domanda è da rispondere che il concetto empirico non è altro se non un concetto di cose, ossia aggruppamento di un certo numero di cose sotto una o altra di esse, che funge da tipo; che il concetto astratto è, per definizione, la non-cosa, l'irrappresentabile; e che il concetto puro è concetto di ogni e di nessuna cosa. E circa la terza, che se il concetto astratto è affatto ripugnante all'individualità, e il concetto puro passa senza soffermarsi per ogni individualità, e in quanto tutte le pensa, le rende in certo modo tutte concetto, e in quanto le oltrepassa, le nega come tali, — il concetto empirico può essere perfino concetto dell'individuale. Perché, se nella realtà l'individuo è la situazione dello spirito universale in un determinato momento, nella considerazione empirica l'individuo si cangia in qualcosa d'isolato, di ritagliato e di chiuso in sé, al quale si dà per tal modo una certa costanza rispetto

alle vicende della vita che l'individuo vive: vita che viene in questo caso rappresentata come le determinazioni di un concetto. Socrate è la vita di Socrate, inseparabile dalla vita tutta del tempo in cui quella vita si svolse; ma da essa si può, nel procedere empirico, ricavare il concetto di un Socrate, polemista, educatore, fornito di calma imperturbabile, del quale il Socrate che mangiò, bevve e vestí panni, e visse tra questi e quegli avvenimenti, sembra una sorta di determinazione particolare. Dunque, come delle cose cosí degl'individui è dato formare lo pseudoconcetto o, per dirla al modo che ora meglio piace, l'idea platonica.

Ragioni, leggi e cause.

È bene anche avvertire che investigare le ragioni, le leggi, le cause delle cose e della realtà, è il medesimo che stabilirne i concetti; e poiché con questo vocabolo sono stati designati a volta a volta i concetti puri e quelli empirici ed astratti, ragioni, leggi e cause sono state riferite ora a verità ed ora a finzioni. Sarebbe noterella da vocabolario soggiungere che d'ordinario la parola « ragione » si è adoperata solo per le ricerche dei concetti puri e astratti quella di « causa » pei concetti empirici, e quella di « legge » promiscuamente per tutti e tre, ma un po' piú forse pei concetti empirici e astratti che non per quelli puri. Ma alla confusione delle tre forme anzidette di prodotti spirituali è da riportare l'essersi disputato se oltre i concetti delle cose esistano concetti di leggi: con che si domandava, in sostanza, se oltre i concetti empirici siano da ammettere concetti astratti e concetti puri.

Intelletto e Ragione.

La profonda diversità tra concetti e pseudoconcetti suggerí (nel tempo in cui si solevano rappresentare le forme o gradi dello spirito come facoltà) la distinzione tra due facoltà logiche, che si dissero Intelletto (o anche Intelletto astratto) e Ragione: alla prima delle quali si assegnò l'ufficio di elaborare ciò che ora chiamiamo pseudoconcetti, e alla seconda i concetti puri.

L'intelletto astratto e la sua natura pratica.

Ma nel postulare le due facoltà non si fermò con esattezza il carattere proprio dell'una e dell'altra, e si cadde nell'errore già notato di concepire l'Intelletto, non già come facoltà pratica, ma come facoltà inferiore di conoscenza, che pecchi di arbitrio e tutt'al piú prepari il materiale alla facoltà superiore, fornendole un primo e imperfetto abbozzo del concetto. Se poi alla produzione degli pseudoconcetti sia da serbare il nome d'« Intelletto », o non invece si debba ridare a questo vocabolo il significato puramente teoretico, che aveva prima, e rifarlo cosí sinonimo di « Ragione », è questione terminologica e, come tale, di scarso interesse. Si può osservare, per altro, che sarà assai difficile togliere ormai all'« intelletto », alle « formazioni intellettuali », e all'« intellettualismo » il sospetto e il discredito gettativi sopra dalla grande storia filosofica della prima metà del secolo decimonono; tantoché, solamente dove cada in acconcio uno stile in certa misura popolare, sarà lecito usare « Intelletto » e « Ragione », promiscuamente, l'uno per l'altro.

Con maggiore verità la Ragione venne considerata come unificatrice di ciò che l'Intelletto aveva diviso: della deduzione e dell'induzione, dell'analisi e della sintesi, della teoria e del fatto. Ma la piena esattezza avrebbe richiesto che non tanto alla Ragione si desse il potere di unificare l'indebitamente diviso, quanto all'Intelletto, cioè alla facoltà pratica, quello di dividere estrinsecamente ciò che per la Ragione non è mai diviso: potere d'astrazione, che l'Intelletto, in quanto facoltà pratica, esercita per diritto e non per abuso.

La sintesi di teoretico e pratico e l'intuizione intellettuale.

L'incompiuta investigazione del cosí detto Intelletto, al quale, pure dandogli significato peggiorativo, si serbava carattere teoretico, portò di conseguenza che alla Ragione stessa si finí con l'assegnare carattere non piú teoretico, o, per meglio dire, piú che teoretico. Identificandosi infatti il conoscere con la forma dell'Intelletto, doveva sembrare

che il semplice conoscere fosse inadeguato alla verità, e che a conseguire la verità genuina e piena occorresse il procedere speculativo o la Ragione, sintesi della teoria e della pratica, conoscere che è operare e operare che è conoscere. E la stessa Ragione, così accresciuta di potenza, parve ancora insufficiente al fine assegnatole, per il peso ed impaccio dei procedimenti raziocinativi che le provenivano dall'Intelletto e che essa adoperava: e la facoltà suprema del vero fu riposta non già nella logicità ma nell'intuizione: in un'intuizione diversa da quella artistica, in un'Intuizione intellettuale, organo dell'Assoluto. L'intuizione intellettuale venne accusata presto, a dir vero, d'introdurre l'irresponsabilità nel campo della scienza, e di rendere inconfutabile qualsiasi capriccio individuale; ma la medesima censura si poteva rivolgere contro la Ragione, superiore alla conoscenza e sintesi di teoria e di pratica: sebbene, sotto altro aspetto, all'una e all'altra, all'Intuizione intellettuale non meno che alla Ragione, si debba riconoscere il merito di aver fatto valere l'esigenza, e sia anche la mera esigenza, del Concetto puro, di fronte alle usurpazioni dei concetti empirici e astratti.

L'unicità del pensiero.

Da parte nostra, non abbiamo bisogno di abbassare l'attività conoscitiva sotto il livello della verità, attribuendole ufficio intellettualistico e arbitrario; né poi, per sopperire alle deficienze del conoscere, concepito come conoscere intellettivo, di esaltare la Ragione sopra sé medesima. Il pensiero (si chiami Intelletto o Ragione o come altro piaccia) è sempre pensiero, e pensa sempre per concetti puri, non mai per pseudoconcetti. E come sotto al pensiero non v'ha altro pensiero, così non ve n'ha altro ad esso superiore. Le difficoltà, che menavano a quelle escogitazioni, ci sembra che siano state da noi tolte via, quando abbiamo distinto i concetti dagli pseudoconcetti e dimostrato l'eterogeneità di queste due formazioni spirituali.

V

Critica delle divisioni dei concetti e teoria della distinzione e definizione

Gli pseudoconcetti, non suddivisione del concetto.

Appunto perché formazioni eterogenee, i concetti puri e gli pseudoconcetti non costituiscono divisione del concetto generico di concetto. Assumerli cosí, sarebbe grave scambio di termini, non troppo diverso da quello di chi dividesse (per adottare l'esempio spinoziano) il genere cane nel cane animale e nel cane costellazione, fondandosi sul fatto che anche del cane celeste i poeti di una volta dicevano che « latra e morde », quando il sole implacabile arde i campi.

Oscurità, chiarezza e distinzione: non suddivisioni del concetto.

E poiché siamo in sede di logica, nessun conto è da fare di un'altra divisione del concetto, che godette in passato molta fama e autorità: quella, cioè, in concetti oscuri, confusi, chiari, distinti e simili, ossia secondo i varî gradi di perfezione che il concetto raggiunge. Tale divisione può serbare valore empirico e approssimativo, e forse per questo rispetto sarà difficile rinunziarvi del tutto nel discorso ordinario; ma non ha valore alcuno logico e speculativo. Il concetto, di cui si parla, è, com'è ovvio, il concetto perfetto, e non già la tendenza impacciata o sviata verso il concetto. Pure, quella divisione ebbe grande importanza storica, dappoiché per mezzo di essa si tentò di differenziare il concetto, sotto nome di pensiero chiaro e distinto, dall'intuizione, pensiero chiaro ma confuso, ed

entrambi dalla sensazione, impressione o commozione, che era detta conoscenza oscura. Si tentò, ma non se ne venne a capo; si suscitò il problema, ma non lo si risolse; perché la soluzione si ebbe solamente quando fu visto che non si trattava in quel caso di tre gradi di pensiero, come l'assoluto logicismo pretendeva, ma di tre forme dello spirito: del pensiero o distinzione, dell'intuizione o chiarezza, e dell'attività pratica, oscurità o naturalità.

Insussistenza di suddivisioni del concetto come forma logica.

Logicamente, il concetto non dà luogo a distinzioni, perché non sussistono più forme di concetto, ma una sola: conclusione analoga in Logica a quella alla quale giungemmo nell'Estetica con la teoria dell'unicità dell'intuizione o espressione, e dell'insussistenza di modi speciali di espressioni (salvo in senso empirico, nel quale è sempre dato stabilire quanti e quali modi o classi si vogliano). Nel distinguere le forme dello spirito, divise le due forme principali, teoretica e pratica, e suddivisa poi quella teoretica in intuizione e concetto, non v'ha luogo ad altra suddivisione di forme teoretiche: intuizione e concetto sono ciascuna forme indivisibili. La ragione di questa indivisibilità non si ha chiara se non dall'intero svolgimento della Filosofia dello spirito; e qui si può dir solo, in via di accenno, che la divisione di intuizione e concetto ha a suo fondamento quella d'individuale e universale. Nella quale, come non c'è un *medium quid* o un *ulterius*, una forma intermedia o terza e quarta e via dicendo, così non c'è suddivisione; perché dal concetto dell'individualità si passa all'individualità singola, che non è concetto, e dal concetto del concetto all'atto singolo del pensiero, che non è più la semplice definizione della logicità, ma la logicità stessa effettiva.

Le distinzioni dei concetti, non logiche, ma reali.

Esclusa ogni suddivisione del concetto in quanto forma logica, la molteplicità dei concetti non si può riferire se non alla varietà degli oggetti che in quella forma vengono pensati. Il concetto di bontà non è quello di bellezza, ossia

l'uno e l'altro sono logicamente uno stesso atto, ma l'aspetto della realtà, che il primo direttamente designa, non è quell'aspetto designato dal secondo.

Molteplicità dei concetti, e difficoltà logica che ne consegue. Necessità di superarla.

Si può domandare per altro come mai, elaborando nel concetto la realtà in quanto universale, si ottengano invece tante forme varie di realtà, ossia tanti concetti distinti (per es., passione, volontà, moralità, fantasia, pensiero, e via dicendo), tanti universali, laddove il concetto dovrebbe dare l'universale. Se questa varietà fosse insuperata e insuperabile dal concetto, bisognerebbe concludere che l'universale vero non è attingibile dal pensiero, e tornare allo scetticismo o almeno a quella peculiare forma di scetticismo logico che fa della coscienza dell'unità un atto di vita vissuta, logicamente intraducibile (misticismo). La distinzione dei concetti, priva di unità, è separazione e atomismo; e non varrebbe al certo la pena di uscire dalla molteplicità delle rappresentazioni, se si dovesse poi cadere in quella dei concetti. La quale, non meno dell'altra, sarebbe suscettibile di un *progressus in infinitum*; perché, chi potrebbe mai dire che i concetti ritrovati e enumerati siano tutti i concetti? Se sono dieci, perché, osservando meglio, non potrebbero essere invece venti, cento, centomila? perché, addirittura, non saranno tanti quante le rappresentazioni, ossia infiniti? Lo Spinoza, che enumerò, senza mediarli tra loro, due attributi della Sostanza, pensiero ed estensione, ammise, con perfetta coerenza, che due sono bensì quelli a noi noti, ma che gli attributi della Sostanza si debbono considerare di numero infinito.

Impossibilità di eliminarla.

L'esigenza del concetto richiede, dunque, che quella molteplicità sia negata, e si affermi in cambio che uno è il reale, perché uno è il concetto col quale lo conosciamo; uno il contenuto, perché una la forma del pensiero. Ma, nel procurare soddisfacimento a questa esigenza, accade d'incorrere in altro errore, perché si fa getto delle distin-

zioni, e l'unità che cosí si ottiene è unità vuota, priva di organismo, un tutto senza parti, un semplice di là dalle rappresentazioni, e perciò ineffabile; onde si ritorna per altra via al misticismo. Un tutto è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi È parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l'unità delle distinzioni. Unità senza distinzione è altrettanto repugnante al pensiero, quanto distinzione senza unità.

L'unità come distinzione.

Da ciò consegue che l'una e l'altra sono necessarie, e che le distinzioni del concetto non importano negazione del concetto, e nemmeno qualcosa che cada fuori del concetto, ma sono il concetto stesso inteso nella sua verità, l'uno-distinto: uno solamente perché distinto, e distinto solamente perché uno. L'unità e la distinzione sono correlative, epperò inseparabili.

Inadeguatezza del concetto numerico del molteplice.

Ma i concetti distinti, costituendo con la loro distinzione l'unità, non possono essere di numero infinito, perché altrimenti si adeguerebbero alle rappresentazioni; né di numero finito bensí, ma collocati sopra uno stesso piano e disponibili in questo o quell'ordine senza alterazione dell'esser loro. In altri termini ed esemplificando, Bello, Vero, Utile, Bene non formano i primi gradi di una serie numerica, né si lasciano distribuire a piacere col mettere, per es., il bello dopo il vero, o il bene prima dell'utile, o l'utile prima del vero, e via dicendo. La loro disposizione è necessaria, perché essi s'implicano reciprocamente: il che vuol dire che non si può nemmeno applicar loro la determinazione del numero finito, perché il numero è del tutto incapace ad esprimere siffatta relazione. Numerare importa avere innanzi oggetti separati l'uno dall'altro; e in questo caso invece si hanno innanzi concetti distinti ma inseparabili, dei quali il secondo è non solamente secondo, ma in certo modo anche primo, e il primo non solamente primo, ma in

certo modo anche secondo. Per necessità di discorso, non si può, nel trattare di questi concetti, astenersi dall'uso delle voci numeriche e non parlare, per es., delle dieci categorie dell'intelletto, o dei tre modi del concetto, o delle quattro forme dello spirito. Ma i numeri, in questo caso, sono meri simboli; e guai a intendere gli oggetti da essi enumerati, come se fossero dieci pecore, tre buoi e quattro vacche.

Relazione dei distinti come storia ideale.

Questa relazione dei distinti nell'unità da essi formata si può paragonare allo spettacolo della vita, in cui ogni fatto è in relazione con tutti gli altri, e il fatto che viene dopo è diverso bensí da quello che lo antecede, ma è anche il medesimo; perché il fatto seguente contiene in sé il precedente, come, in certo senso, il precedente conteneva virtualmente in sé il seguente, ed era quello che era appunto perché fornito della virtú di produrre il susseguente. Ciò si chiama storia; e per conseguenza (continuando nella denominazione il paragone) il rapporto dei concetti distinti nell'unità del concetto si può chiamare, ed è stato chiamato, storia ideale; e la teoria logica di siffatta storia ideale, teoria dei gradi del concetto, al modo stesso che la storia reale viene concepita come serie dei gradi di civiltà. E poiché la teoria dei gradi del concetto è la teoria della distinzione, e la distinzione non è cosa diversa dall'unità, è chiaro che soltanto per comodo didascalico siffatta teoria può essere separata dalla dottrina generale del concetto, con la quale sostanzialmente fa tutt'uno.

Storia ideale e storia reale.

Metafore e paragoni (ripetiamo) sono metafore e paragoni; e la loro efficacia ai fini del discorso è accompagnata, come sempre nel parlare, dal già dichiarato pericolo dell'equivoco. Per evitare il quale, senza fare rinunzia alla virtú di quei modi di espressione, sarà bene insistere su ciò: che la serie storica, onde appaiono legati i concetti distinti, è ideale, cioè fuori dello spazio e del tempo ed eterna; e perciò sarebbe erroneo concepire che in qualsiasi

piú piccolo frammento della realtà, in qualsiasi piú fuggevole istante di essa, si trovi uno dei gradi senza l'altro, il primo senza il secondo, o il primo e il secondo senza il terzo. Anche qui bisogna tener conto delle convenienze didascaliche, che, al fine di mettere bene in luce la distinzione, inducono talvolta a parlare di un grado rispetto all'altro come di esistenze distinte; quasi che l'uomo pratico esista realmente accanto all'uomo teoretico, o il poeta accanto al filosofo, o l'opera d'arte stia da sola, separata dal lavoro di riflessione; e via discorrendo. Ma se un fatto storico si può, in certa guisa, considerare come esistenzialmente distinto nel tempo e nello spazio, i gradi del concetto non sono esistenzialmente (e temporalmente e spazialmente) distinti.

La distinzione ideale e la distinzione astratta.

Errore opposto, ma non piú lieve, sarebbe quello di concepire i gradi del concetto come distinti solo *astrattamente*, e fare cosí, dei concetti distinti, concetti astratti. La distinzione astratta è irreale, laddove la distinzione, di cui qui si tratta, è reale; e la sua realtà è per l'appunto (parlandosi qui del concetto) l'*idealità*, non l'*astrazione*. In ogni piú piccolo frammento di vita, nel cosí detto atomo fisico dei fisici o psichico degli psicologi, si ritrova l'universale e perciò tutte le forme dell'universale; il concetto, e perciò tutti i concetti distinti. Ma *ciascuno di essi sta come distinto in quell'unione*; e a quel modo che l'uomo è uomo in quanto afferma tutte le sue attività e la sua intera umanità, e nondimeno ciò non può fare se non con lo specificarsi come scienziato, politico, poeta, e via dicendo, il pensatore non può pensare la realtà se non negli aspetti distinti di essa, e solo per tal modo la pensa veramente nella sua unità. Un'opera d'arte e un'opera di filosofia, un atto di pensiero e un atto di volontà, non sono di certo afferrabili con le mani o indicabili col dito; e solamente in significato pratico e approssimativo possiamo dire che questo libro è poesia e quest'altro filosofia, che que-

st'azione è atto teoretico o atto pratico, atto utilitario o atto morale. S'intende bene che quel libro è anche filosofia e, anzi, anche atto pratico, come quell'atto utile è anche morale, e anche teoretico; e all'inverso. Ma, per l'appunto, pensare questo o quel fatto, e riconoscerlo come affermazione di tutto lo spirito, non si può se non col pensarne distintamente gli aspetti. Ciò fonda, per es., la possibilità di una critica d'arte, condotta col rigoroso criterio dell'estetica, o di un giudizio morale, che consideri puramente l'azione morale dell'individuo, e via dicendo. Perciò anche, in questo caso come nel precedente, bisogna guardarsi dallo spingere tropp'oltre il paragone con la storia, introducendo in questa divisioni altrettanto rigorose quanto nel concetto. Se i concetti distinti non sono esistenze, le esistenze non sono concetti distinti: un fatto non si può porre, rispetto all'altro fatto, in quel rapporto in cui si pone un grado del concetto rispetto all'altro, appunto perché in ogni fatto sono tutte le determinazioni del concetto, e un fatto non è, rispetto all'altro, una determinazione concettuale.

Senza dubbio, i concetti distinti possono convertirsi in semplici astratti, ma solamente quando vengono presi in modo astratto, staccati l'uno dall'altro e coordinati e parallelizzati, per un atto d'arbitrio mentale che si esercita anche sui concetti puri. I concetti distinti si cangiano in tal caso in pseudoconcetti, e il carattere di astrazione è di questi ultimi, non dei distinti in quanto tali, che nel loro essere distinti sono sempre insieme uniti, e perciò concreti.

Altre distinzioni usuali del concetto, e loro significato. Identici, disparati, primitivi e derivati, ecc.

Nelle Logiche, s'incontrano altre forme di concetti, quali sarebbero quelli denominati identici (e che chiaramente non possono essere se non sinonimi ossia parole); e i concetti disparati (che sono i distinti stessi in quanto si prendono in una relazione che non è quella propria della distinzione stessa, ed è perciò arbitraria, sicché quei concetti, presentati senza gl'intermedî necessarî, riescono incon-

giungibili e disparati); e la doppia classe dei concetti primitivi e semplici e dei derivati e composti (divisione che non ha luogo pei concetti puri, sempre semplici e primitivi e non mai composti o derivati). Ma qualche parola merita la distinzione dei concetti in universali, particolari e singolari, circa la quale è da osservare anzitutto che concetti che siano soltanto universali, o soltanto particolari, o soltanto singolari, o a cui manchi qualcuna di queste determinazioni, non sono pensabili. Universalità non significa altro se non che il concetto distinto è insiememente il concetto unico, del quale è distinzione e che dalle sue distinzioni è costituito; particolarità, che il concetto distinto è in una determinata relazione con un altro concetto distinto; e singolarità, che esso, in questa particolarità e in quella universalità, è insieme sé stesso. Onde il concetto distinto è sempre singolare, e perciò universale e particolare; e il concetto universale sarebbe astratto, se non fosse insieme particolare e singolare. In ogni concetto c'è tutto il concetto, e perciò gli altri concetti tutti; ma esso è, pur tuttavia, quel determinato concetto. Per esempio, la bellezza è spirito (universalità), spirito teoretico (particolarità), spirito intuitivo (singolarità); ossia tutto lo spirito in quanto intuizione. Che poi in forza della distinzione in universale, particolare e singolare la comprensione e l'estensione stiano, come si dice, in ragione inversa, è cosa che s'intende da sé, perché ripete in altra forma che l'universale è universale, il particolare particolare e il singolare singolare.

Universali, particolari e singolari. Comprensione ed estensione.

L'interesse della distinzione di universalità, particolarità e singolarità è in ciò, che sopra essa si fonda la dottrina della definizione, non potendosi definire, cioè pensare un concetto, se non pensandone la singolarità (originalità o peculiarità), né questa se non determinandola come particolarità (relazione con gli altri distinti), e universalità (relazione col tutto). Per converso, non è possibile pensare

La definizione logica.

l'universalità se non determinandone la particolarità e la singolarità; altrimenti sarebbe universalità vuota. I distinti si definiscono per mezzo dell'uno e l'uno per mezzo dei distinti: dottrina che, intesa a questo modo, si riduce anch'essa a quella della natura del concetto.

L'unità-distinzione come circolo.

Ma la teoria dei concetti distinti e della loro unità sembra presentare ancora qualcosa d'irrazionale. Se è vero che i distinti costituiscono una storia ideale o una serie di gradi, è anche vero che, in questa storia e serie, c'è un primo e c'è un ultimo, il concetto *a*, che apre la serie, e, poniamo il concetto *d*, che la chiude. Ora, perché il concetto sia unità nella distinzione e si possa comparare a un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso e che nessuno dei suoi singoli termini distinti sia cominciamento assoluto. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri, e ciascuno è reciprocamente primo ed ultimo. Ma il vero è che il simbolo della serie lineare è inadeguato al concetto, al quale meglio conviene il circolo, in cui *a* e *d* fungono, a volta a volta, da primo e da ultimo. I concetti distinti sono, in quanto storia ideale eterna, un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a* o *b* o *c* o *d*, pur non potendo cangiare ufficio e posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo. A mo' d'esempio, nella Filosofia dello spirito si può dire con pari ragione o torto che il fine o termine finale dello spirito sia il conoscere o l'operare, l'arte o la filosofia; perché, in realtà, nessuna di queste forme in particolare, ma solamente la totalità di esse è il fine, ossia solo lo Spirito è il fine dello Spirito. Con che si toglie via la ragionevole difficoltà, che ancora potrebbe sorgere per questa parte.

La distinzione negli pseudoconcetti.

Meglio ancora viene tolta, e l'intera dottrina che abbiamo svolta della distinzione e definizione dei concetti puri si rischiara e risalta con piú netti contorni, quando si os-

servi l'alterazione (che non diremo né inversione né perversione), con la quale essa si rifrange nella dottrina degli pseudoconcetti.

In questa trovano il loro proprio diritto ed uso alcune delle distinzioni, che nella dottrina dei concetti puri sono state rifiutate come contrarie alla logica o prive d'importanza. Per esempio, s'intende come e perché vi si discorra di concetti identici, potendosi, nel campo dell'arbitrio, una medesima cosa, o una medesima non-cosa, definire in modo diverso e dar luogo a due o piú concetti, i quali, per effetto dell'identità della loro materia, sono identici. Il concetto di figura che abbia tre angoli e quello di figura che abbia tre lati sono concetti identici, riferendosi entrambi al triangolo; il concetto di 3×4 e quello di 6×2 sono identici, essendo entrambi definizioni del numero 12; il concetto di animale felino domestico, e quello di animale domestico che mangia topi, sono identici, essendo entrambi definizioni del gatto. Parimenti si spiega come e perché si discorra di concetti primarî e derivati, semplici e composti: l'arbitrio, foggiando certi concetti e di questi servendosi a foggiare altri, viene a porre come semplici e primitivi i primi rispetto ai secondi, i quali a loro volta si considerano composti o secondarî.

La subordinazione e coordinazione nei concetti empirici.

Che il concetto arbitrario, diversamente da quello puro, si gemini di necessità nel doppio arbitrio dell'empiricità e della vacuità, e dia luogo a due tipi diversi di formazioni, ai concetti empirici e agli astratti, abbiamo già mostrato. I concetti empirici hanno questo di proprio, che in essi l'unità è fuori della distinzione e la distinzione fuori dell'unità; il che se non fosse, e le due determinazioni si compenetrassero, quei concetti sarebbero, come si è anche mostrato, non già arbitrarî ma necessarî e veri. Posta la distinzione fuori dell'unità, ogni divisione che di essi si dia è, al pari dei concetti medesimi, arbitraria; e arbitraria ogni

enumerazione, perché quei concetti sono moltiplicabili all'infinito. In cambio delle distinzioni razionalmente determinate e compiutamente unificate dei concetti puri, gli pseudoconcetti offrono molteplici gruppi, arbitrariamente formati, e talvolta anche unificati in un gruppo solo, che abbraccia l'intero scibile, ma in modo tale che non esclude altri infiniti modi.

In questi gruppi i concetti empirici simulano l'ordinamento dei concetti puri, riducendo il particolare all'universale, cioè un certo numero di concetti sotto un altro. Ma non si possono a niun patto pensare codesti concetti subordinati come attuazioni del concetto fondamentale, che si svolgano l'una dall'altra e ritornino in sé stesse; onde si è costretti a lasciarli l'uno accanto all'altro, semplicemente coordinati. Lo schema di subordinazione e coordinazione e il relativo simbolo spaziale (simbolo classificatorio), che è una retta su cui cade nel mezzo perpendicolarmente un'altra retta e da cui si dipartono in giú altre rette perpendicolari e perciò parallele, porge, in contrasto col circolo, la più evidente e oculare dimostrazione della profonda diversità dei due procedimenti. Sarà sempre impossibile disporre un nesso di concetti puri in quello schema classificatorio senza falsificarli; ma, analogamente, sarà sempre impossibile trasformare i concetti empirici in una serie di gradi, senza distruggerli.

La definizione nel concetti empirici, e le note del concetto.

In conseguenza dello schema classificatorio la definizione, che nei concetti puri ha i tre momenti dell'universalità, particolarità e singolarità, nei concetti empirici ha i soli due che si dicono del genere e della specie; ed essa si fa, secondo comanda la regoletta, pel genere prossimo e per la differenza specifica. Suo ufficio è infatti ricordare, e non già pensare e intendere, una determinata formazione empirica; il che si consegue con l'assegnarle il posto mercé l'indicazione di ciò che le sta sopra e di ciò

che le sta a lato. Le «cinque voci» poi, con le quali si è procurato fin dall'antichità di meglio determinare l'oggetto definiendo, genere, specie, differenza, proprio, accidente, sono nient'altro che arbitrî aggiunti ad arbitrî, o sottigliezze ed inezie, su cui non giova spendere parole. E, come sarebbe barbarico applicare ai concetti puri lo schema classificatorio, barbarico sarebbe all'inverso definire i concetti puri per mezzo di note, ossia di caratteri meccanicamente aggregati.

La serie nei concetti astratti.

Quando poi si dimentica quale sia l'ufficio vero dei concetti empirici, e si è presi dalla brama di svolgerli razionalmente e superare l'atomismo dello schema classificatorio e del definire estrinseco, si è condotti ad assottigliarli in concetti astratti, nei quali quello schema e quel modo di definizione sono veramente superati, e la classificazione diventa serie (serie numerica, serie delle forme geometriche, ecc.), e la definizione si fa genetica. Senonché questo perfezionamento non solo dissolve i concetti empirici, e perciò non è perfezionamento ma morte (simile alla morte che essi trovano nel conoscere vero, quando da essi si ritorna e si risale al pensare puro); ma sostituisce all'empiricità il vuoto. La serie, la definizione genetica rispondono senza dubbio a esigenze dello spirito pratico; ma, come sappiamo, non forniscono nessuna verità, nemmeno quella che pur giace in fondo a un concetto empirico ossia a una mutilata e falsificata rappresentazione. Onde, qui come altrove, concetti empirici e concetti astratti scoprono la loro opposta unilateralità e fanno meglio intendere il valore dell'unità da essi infranta: il valore della distinzione, che non è classificazione, ma circolo e unità; il valore della definizione, che non è meccanico aggregato di dati intuitivi; il valore della serie, che è serie piena; il valore della genesi, che non è genesi astratta ma ideale.

VI

L'opposizione e i principî logici

I concetti opposti o contrarî.

Se il carattere dei concetti distinti, cioè l'unità nella distinzione e la distinzione nell'unità, sembra determinato in modo soddisfacente dalle cose dette di sopra, e tolte cosí le dubbiezze circa l'unità che il concetto afferma non già nonostante ma mediante la distinzione, una nuova difficoltà proviene dalla considerazione di quell'ordine di concetti, che si chiamano opposti o contrarî.

Diversità di essi dai distinti.

Che gli opposti non siano i distinti né si riducano senz'altro ai distinti, si mostra evidente non appena si richiamino esempî degli uni e degli altri. Distinta sarà, nel sistema dello spirito, l'attività pratica rispetto a quella teoretica, e suddistinte nell'attività pratica l'attività utilitaria e quella etica. Ma il contrario dell'attività pratica è l'inattività pratica, il contrario dell'utilità è la nocività, il contrario della moralità l'immoralità. Saranno concetti distinti la bellezza, la verità, l'utile, il bene morale; ma è facile avvertire che non si possono aggiungere o inserire tra essi la bruttezza, la falsità, la disutilità, la malvagità. Né basta: considerando piú attentamente, si scorge che la ragione per cui la seconda serie non si può aggiungere o frammischiare alla prima, è che ciascuno dei termini contrarî inerisce già al suo contrario e l'accompagna come l'ombra la luce. La bellezza è tale perché nega la bruttezza, il bene perché

nega il male; e via dicendo. L'opposto non è positivo ma negativo, e, come tale, accompagna il positivo.

Conferma di ciò, fornita dalla Logica dell'empiria.

Questa diversa natura degli opposti rispetto ai distinti si riflette anche nella logica dell'empiria, nella teoria degli pseudoconcetti; perché questa logica, sebbene riduca i concetti distinti a specie, si rifiuta per altro a trattare nello stesso modo gli opposti. Onde non dirà mai che il genere cane si divida nelle specie dei cani vivi e dei cani morti, o che il genere uomo morale si divida nelle specie di uomo morale e immorale; e, quando si sono fatte divisioni di questa sorta, si è commesso un errore, che è tale anche nell'ámbito di quella logica, perché la specie non può esser mai negazione del genere. Anche la logica empirica, dunque, sembra confermare a suo modo che i concetti opposti sono diversi dai distinti.

Difficoltà nascente dal doppio tipo di concetti, opposti e distinti.

Senonché è altrettanto evidente che noi non possiamo contentarci di enumerare accanto ai concetti distinti gli opposti; perché a questo modo adopereremmo in sede filosofica procedimenti non filosofici e, nella teoria filosofica della Logica, cadremmo nell'illogica ossia nell'empirismo. Come mai, se l'unità del concetto è insieme la sua autodistinzione, quella medesima unità ha parallelamente un'altra sorta di divisione o di autodistinzione, che è l'autopposizione? Se è inconcepibile risolvere l'una nell'altra e fare degli opposti concetti distinti o dei distinti concetti opposti, non è meno inconcepibile lasciare, nell'unità del concetto, i distinti e gli opposti non mediati e non giustificati.

Natura degli opposti; e loro identità coi distinti. quando vengono distinti.

A risolvere questa difficoltà giova preliminarmente approfondire la diversità dei due ordini di concetti. I concetti distinti sono distinguibili nell'unità: la realtà è l'unità di essi e insieme la loro distinzione. L'uomo è pensiero e azione: forme indivisibili ma distinguibili, tanto che, in quanto si pensa, si nega l'azione, e in quanto si opera, si nega il

pensiero. Ma gli opposti non sono distinguibili a questo modo: l'uomo che fa una cattiva azione, se fa realmente qualcosa, fa non già una cattiva azione, ma un'azione a lui utile; l'uomo, che pensa un pensiero falso, se compie qualcosa di reale, non pensa il pensiero falso, anzi non pensa punto, ma invece vive e provvede al proprio comodo, o in genere a un bene che in quell'istante gli preme. Donde si vede che gli opposti, quando sono presi come momenti distinti, sono non piú opposti ma distinti; e solamente per metafora serbano in quel caso denominazioni negative, laddove a rigore le meriterebbero positive. Perché la considerazione dell'opposizione non si converta innanzi all'occhio poco attento in quella della distinzione, bisogna non iscambiarla per una distinzione nel seno del concetto, cioè bisogna combattere ogni distinzione dell'opposizione, dichiarandola meramente astratta.

Impossibilità di distinguere l'un opposto dall'altro, come concetto da concetto.

Questo è tanto vero che, non appena i termini opposti sono presi come distinti, l'uno diventa l'altro ed entrambi sfumano nel nulla. Sono celebri, a tal proposito, le dispute cui hanno dato luogo l'opposizione di essere e non essere e l'unità di entrambi nel divenire. Ed è noto che l'essere, pensato come puro essere, è stato riconosciuto il medesimo che il non-essere o il niente; e il niente, pensato come puro niente, il medesimo che l'essere puro. Cosicché la verità non è stata riposta né nell'uno né nell'altro, ma nel divenire, in cui entrambi sono, ma come opposti e perciò indistinguibili: il divenire è l'essere stesso, che ha in sé il non essere ed è quindi insieme non essere. Non si può pensare l'essere rispetto al non-essere come si pensa una forma dello spirito, o della realtà, rispetto a un'altra forma. Qui si ha unità nella distinzione; colà, unità rettificata o restaurata, cioè riaffermata contro il vuoto: contro la vuota unità del mero essere e del mero non essere, o contro la mera somma dell'essere e del non essere.

La dialettica.

I due momenti debbono certamente essere sintetizzati quando si polemizza contro il pensiero astratto che li divide; ma, presi in sé, non sono due momenti congiunti in un terzo, ma un solo, il terzo (e anche in questo caso il numero è simbolo), cioè l'indistinguibilità dei momenti. Perciò accadde (e sia detto di passata) che lo Hegel, al quale si deve la polemica contro il vuoto essere, non si appagasse, in questo incontro, né delle parole «unità» e «identità», né di quella stessa di «sintesi», né dall'altra di «triade»; e indicasse piú volentieri l'opposizione nell'unità come l'oggettiva «dialettica» del reale. Ma, quale che sia la parola che si preferisca adoperare, la cosa è quella che si è detta: l'opposto non è il distinto del suo opposto, sibbene l'astrazione dalla realtà vera.

Gli opposti non sono concetti, ma l'unico concetto stesso.

Se la cosa sta cosí, la dualità e parallelismo di concetti distinti e concetti opposti non ha piú alcun luogo. Gli opposti sono il concetto stesso, e perciò i distinti stessi, ciascuno di essi in sé, in quanto determinazione del concetto e in quanto concepito nella sua realtà vera. La realtà, della quale il pensiero logico elabora il concetto, non è essere immobile o essere puro, ma opposizione; le forme della realtà, che il concetto pensa per pensare la realtà nella sua pienezza, sono opposte in sé stesse: altrimenti non sarebbero forme della realtà, ossia non sarebbero punto. *Fair is foul and foul is fair*: la bellezza è tale perché ha in sé la bruttezza, il vero perché ha in sé il falso, il bene perché ha in sé il male: il camminare (come diceva Gian Paolo) è un «cadere continuo». Si tolga il termine negativo, come si usa fare nel procedimento astratto, e sparisce anche il positivo; ma appunto perché, col negativo, si è tolto il positivo stesso. Quando si parla di termini negativi, ossia di non-valori, e quindi di non-esseri, come di esistenti, si parla in realtà di esistenti, aggiungendo all'asserzione di un fatto l'espressione di un desiderio, del desiderio

cioè che sopra quell'esistenza sorga un'altra esistenza. « Sei disonesto », vuol dire: « sei uomo provvido del tuo piacere » (giudizio teoretico); « ma devi essere (non piú giudizio, ma espressione di desiderio) qualcos'altro, cioè piegarti ai fini universali della Realtà ». « Hai scritto un brutto verso », vorrà dire, per esempio: « Hai provveduto a far presto e a riposarti, cioè hai compiuto un atto economico » (giudizio teoretico); « ma devi ancora compiere un atto estetico » (non piú giudizio, ma espressione di desiderio). E via esemplificando. Ma ciascuno ha in sé il male, perché ha in sé il bene; Satana non è una creatura estranea a Dio, e neppure il ministro di Dio, Satana, ma Dio stesso. Se Dio non avesse Satana in sé, sarebbe un cibo senza sale, un ideale astratto, un semplice dover essere che non è, e perciò impotente e inutile. Non senza profondo significato il poeta italiano, che aveva cantato Satana, « ribellione » e « forza vindice della ragione », finí con l'esaltare Dio, « la piú alta visione a cui si levino i popoli nella forza di lor gioventú », « sole delle menti sublimi e dei cuori ardenti ». Egli corresse e integrò l'una astrazione con l'altra, e raggiunse cosí, inconsapevole, la pienezza del vero.

Affermazione e negazione.

Il pensiero, in quanto anch'esso vita (quella vita che è pensiero, e perciò vita della vita), ed anch'esso realtà (quella realtà che è pensiero, e perciò realtà della realtà), ha in sé l'opposizione; e per questa ragione è insieme affermazione e negazione; non afferma se non negando e non nega se non affermando. Ma non afferma e nega se non distinguendo, perché pensiero è distinzione; e distinguere non si può (distinguere veramente, non già separare a un dipresso, come si usa negli pseudoconcetti) se non unificando. Chi mediti sui nessi di affermazione-negazione e di unità-distinzione ha innanzi il problema della natura del pensiero, anzi della natura della realtà; e finisce col vedere che quei due nessi non sono paralleli o disparati, ma

si unificano a loro volta nell'unità-distinzione, intesa non come semplice possibilità astratta o desiderio o dover essere, ma come realtà effettuale.

Il principio d'identità e contradizione; significato vero, e interpetrazione falsa di esso.

Se ora si voglia porre questa natura del pensiero in quanto realtà sotto forma di legge (forma che sappiamo essere tutt'una con quella del concetto, benché si soglia di preferenza adoperarla per gli pseudoconcetti), non si potrà dire se non che la legge del pensiero è legge di unità e distinzione, e perciò che essa si esprime nella doppia formola: che A è A (unità), e che A non è B (distinzione): la quale doppia formola è per l'appunto ciò che si chiama legge o principio d'identità e contradizione. Formola assai impropria o piuttosto assai equivoca, perché lascia anzitutto supporre che la legge o principio stia fuori o sopra del pensiero come freno e guida, laddove essa è il pensiero stesso; e che ha inoltre l'inconveniente di non metter bene in chiaro l'unità della identità e distinzione. Ma codesti non sarebbero mali troppo grandi, sia perché gli equivoci possono essere chiariti, sia per l'altra ragione (la quale non ci stancheremo di ripetere) che tutte le formole, anzi tutte le parole, porgono qualche lato agli equivoci.

Altra interpetrazione falsa: contrasto col principio di opposizione. Falsa estensione anche di questo principio.

Male assai maggiore si ha quando il principio d'identità e contradizione viene formolato e inteso, non già nel significato che A non è B, ma in quello che A sia A solamente e non già anche non-A, ossia il suo opposto; perché, inteso a questo modo, esso mena diritto a porre il momento negativo fuori del positivo, il non essere fuori o di fronte all'essere, e quindi all'assurda concezione della realtà come essere immobile e vuoto. Contro questa perversione del principio d'identità e contradizione si è escogitata e fatta valere un'altra legge o principio, la cui formola è: «A è insieme non-A»; ossia «ogni cosa si contradice in sé stessa». Reazione necessaria e provvida contro l'unilateralità del modo in cui veniva interpetrato il principio precedente. Ma

essa reca a sua volta l'inconveniente di tutte le reazioni, perché sembra sorgere di fronte alla prima legge come inconciliabile rivale, destinata a soppiantarla. Nella prima formola, si ha una dualità di principî, la quale, come si è detto, è logicamente insostenibile; nella seconda, un difetto in senso opposto, la perdita totale del criterio di distinzione. Alla falsa estensione del principio d'identità e contradizione segue la falsa estensione del principio dialettico.

Questa falsa estensione si è manifestata, a dir vero, anche in una guisa, che si potrebbe dire due volte arbitraria; in quanto cioè si son presi a trattare dialetticamente i concetti empirici e gli astratti, ai quali la dialettica è inapplicabile, perché antidialettismo e staticità sono la stessa loro ragion d'essere. Onde si è assistito al giuoco del dialettizzamento del vegetale che nega il minerale, della società che nega la famiglia, o addirittura di Roma che nega la Grecia, e della Germania che nega Roma, e della superficie che nega la linea, del tempo che nega lo spazio, e del numero due che nega il numero uno. Ma tale errore appartiene all'altro più generale, di cui renderemo ragione a suo luogo, discorrendo del «filosofismo».

Errori della dialettica estesa alla relazione dei distinti.

A questo punto c'importa contrassegnare solamente quella falsa estensione della dialettica che tende a risolvere in sé e perciò a distruggere i concetti distinti, trattandoli come opposti. I distinti come tali sono distinti e non opposti; e opposti non possono essere perché recano già in sé medesimi l'opposizione: la fantasia estetica ha in sé il suo opposto, la passività fantastica, che è il brutto; e perciò essa non è l'opposto del pensiero, il quale, a sua volta, ha in sé il suo opposto, la passività logica, l'antipensiero, il falso. Certamente (come si è notato) chi non produce il bello, in quanto fa qualcosa (e gli è impossibile non fare qualcosa), produce effettivamente un altro valore, per esempio, l'utile;

e chi non pensa, se fa qualcosa, produce un altro valore, e, per esempio, fantastica e crea un'opera d'arte. Ma a questo modo si esce da quelle determinazioni considerate in loro stesse, dall'opposizione che è in esse e che è esse stesse; e dal considerare l'opposizione effettiva si passa a considerare la distinzione. Concepito come reale, l'opposto non può essere se non il distinto; ma l'opposto è per l'appunto l'irreale nel reale, e non già forma o grado di realtà. Si dirà che se l'un distinto non è opposto all'altro distinto, non si vede come dall'uno all'altro si abbia passaggio. Ma codesta è confusione tra concetto e fatto, tra i momenti ideali, e perciò eterni del reale, e le manifestazioni esistenziali di esso. Esistenzialmente un poeta non diventa filosofo se non quando nel suo spirito si formi una contradizione alla sua poesia, e cioè egli si senta insoddisfatto dell'individuale e dell'intuizione individuale; e in quel momento egli non passa, ma è già filosofo, perché passare, essere effettivo, diventare sono sinonimi. Allo stesso modo, un poeta non passa da un'intuizione all'altra, da un'opera d'arte all'altra, se non gli si forma interiormente una contradizione, per cui l'opera precedente non lo soddisfi piú; ed egli passa, cioè diventa, cioè è veramente, altro poeta. Il passaggio è la legge della vita tutta, e perciò è in tutte le determinazioni esistenziali e contingenti di ciascuna di queste forme. Da un verso di una poesia si passa all'altro, perché il primo verso soddisfa e insieme non soddisfa. I momenti ideali, invece, non passano l'uno nell'altro, perché sono eternamente l'uno nell'altro, ciascuno distinto e uno con l'altro.

Sua riduzione all'assurdo.

Del resto, la violenta estensione della dialettica ai distinti e la loro illegittima distorsione ad opposti, mossa da un'elevata ma mal diretta brama di unitá, è punita dove pecca: cioè, col non ottenere quell'unità che cercava. Il nesso dei distinti è circolare, e perciò unità vera: l'estensione degli

opposti alle forme dello spirito e della realtà darebbe luogo invece non al circolo, che è la vera infinità, ma al *progressus in infinitum*, che è la falsa o mala infinità. Infatti, se l'opposizione determina il passaggio da un grado ideale all'altro, da una forma all'altra, ed è carattere unico e legge suprema del reale, con qual diritto si può fissare una forma ultima, in cui quel passaggio non avrebbe piú luogo? Con qual diritto lo spirito, che, a mo' d'esempio, muove dalla impressione o commozione e passa dialetticamente all'intuizione, e, per un nuovo passaggio dialettico, al pensiero logico, dovrebbe, in questo, alfine acquetarsi? Perché (come si vuole in tali filosofie) il pensiero dell'Assoluto o dell'Idea dovrebbe fornire il termine della Vita? In ubbidienza alla eterna legge di opposizione, malamente introdotta tra le forme dello spirito, bisognerebbe che il pensiero, il quale nega l'intuizione, fosse a sua volta negato; e la negazione, negata ancora; e cosí all'infinito. Questa negazione all'infinito c'è, in effetto, ed è la vita stessa, veduta nella rappresentazione; ma appunto perciò da questa mala infinità della rappresentazione non si esce se non con la infinità vera, che pone l'eterno in ogni attimo, il primo nell'ultimo e l'ultimo nel primo, cioè pone in ogni attimo l'unità che è distinzione.

Che la falsa estensione della dialettica abbia prodotto *per accidens* l'ottimo effetto di mostrare l'instabilità di una moltitudine di concetti malamente distinti, è da concedere; come è da profittare della devastazione e dello sconvolgimento che essa ha recato in pregiudizî secolari. Ma quella dialettica erronea ha promosso altresí l'abito dell'inesattezza, negligenza o rozzezza nei concetti, e incoraggiato talvolta il ciarlatanesimo di pensatori poco solidi che hanno ridotto la filosofia a una danza e contradanza di vuote astrazioni: sebbene anche ciò sia *per accidens* rispetto al vigoroso motivo iniziale della polemica dialettica.

La forma impropria dei principî o leggi logiche. Il principio di ragion sufficiente.

A indurre in siffatta confusione ha contribuito la forma di legge, data al concetto del concetto: forma impropria e tutta guasta dall'uso che se ne fa nel procedere empirico. Posta la legge d'identità e contradizione, e posta accanto a essa quella di opposizione o dialettica, sorge inevitabile la parvenza di una dualità, quando non si avverta che le due leggi sono nient'altro che unilaterali forme di espressione dell'unica natura del concetto. Il carattere proprio del concetto si potrebbe vedere espresso piuttosto in un'altra legge o principio, in quella di ragion sufficiente, la quale si suole riferire d'ordinario al concetto di causa ossia agli pseudoconcetti, ma, cosí per la sua tendenza intima come per la sua origine storica, si riferisce veramente al concetto di fine o di ragione, e afferma che le cose non si possono dire conosciute con l'addurre di esse una causa qualsiasi, dovendosi addurre invece quella sola causa che è insieme il fine, e che è perciò la ragion sufficiente. Senonchè, cercare la ragion sufficiente delle cose, che cos'altro vuol dire se non pensarle nella loro verità, concepirle nella loro universalità e porne il concetto? E questo è il pensiero logico stesso in quanto distinto dalla rappresentazione o intuizione, la quale offre le cose e non le ragioni, l'individuale e non l'universale.

Degli altri cosí detti principî logici non giova trattare, perché o se n'è discorso già implicitamente o sono inezie, prive di qualsiasi interesse.

SEZIONE SECONDA

Il giudizio individuale

I

Il concetto e la forma verbale. Il giudizio definitorio

Relazione della forma logica con quella estetica.

Col salire dall'intuizione-espressione al concetto e tener fiso in questo l'occhio della mente, siamo saliti dalla forma puramente fantastica dello spirito a quella puramente logica. Dobbiamo ora, per cosí dire, « iniziare la discesa »: cioè considerare piú in particolare la forma raggiunta per intenderla in tutte le sue condizioni e relazioni. Se ciò non facessimo, avremmo dato del concetto un concetto che peccherebbe di astrattezza.

Il concetto come espressione.

Il concetto, al quale siamo saliti dall'intuizione, non vive nel vuoto spirituale, non esiste come mero concetto, come qualcosa di astratto; ma il suo aere spirabile è l'intuizione stessa, dalla quale esso si distingue e nel cui ambiente tuttavia permane. Se queste immagini sembrano discordanti o poco rappresentabili, se ne scelgano altre, e, per esempio, quella già altra volta da noi adoperata del secondo gradino,

che per essere secondo poggia sul primo ed è in certo modo anche il primo. E, fuori d'immagini, il concetto non ha realtà se non nelle forme intuitive ed espressive, o, come si dice, nel linguaggio. Pensare è insieme parlare, e chi non esprime e non sa esprimere il suo concetto, non lo possiede: tutt'al più, presume o spera di possederlo. Non solo non c'è mai realmente una rappresentazione inespressa, una visione pittorica non dipinta e un canto non cantato; ma nemmeno c'è un concetto che sia semplicemente pensato senz'essere insiememente tradotto in parole.

Questa tesi è stata già difesa da noi altra volta contro le obiezioni che le si sogliono muovere [1]; ma per abbondanza, e per evitare gli equivoci che potrebbero nascere dalle formole abbreviate di cui ci serviremo, sarà bene ripetere che il concetto non si esprime soltanto nelle cosí dette forme foniche o verbali, e che, se ci riferiremo a queste di preferenza, sarà per sineddoche, chiamandole cioè a rappresentanti di tutte le altre. Può l'affermazione, che il concetto si esprima anche in forme non verbali, destare sulle prime maraviglia; e si dirà che la stessa geometria, in quanto disegna figure geometriche, adopera o sottintende la parola; e si proporrà la sfida ironica di provarsi a mettere in musica la *Critica della ragion pura* o a costruire in pietra la *Filosofia naturale* del Newton. Ma bisogna guardarsi accuratamente dal frangere l'unità dello spirito intuitivo, perché gli errori sorgono e persistono ostinati appunto a causa di siffatto frazionamento. Parole e toni e colori e linee sono astrazioni fisiche, e solo per astrazione si riesce a disgiungerli. Nella realtà, chi guarda un quadro con gli occhi, lo parla anche verbalmente con sé stesso; chi canta un motivo, ha insieme nel suo spirito la parola; chi edifica un palagio o una chiesa, parla, suona

[1] Si veda *Estetica* [4], p. I, c. 8.

e canta; chi legge una poesia, canta, dipinge, scolpisce, costruisce. La *Critica della ragion pura* non si può mettere in musica, perché ha già la sua musica; la *Filosofia naturale* non può essere edificata in pietra, perché è già architettonica: proprio allo stesso modo che non si può ridurre a sinfonia in quattro tempi la *Trasfigurazione*, o a serie di quadri i *Promessi sposi*. La sfida che si vorrebbe proporre testimonia, dunque, della irriflessione degli sfidanti, i quali scambiano le distinzioni fisiche con l'atto reale e concreto dello spirito intuitivo.

Espressioni estetiche ed estetico-logiche o del concetto: proposizioni e giudizî.

Per effetto dell'incarnazione che il concetto o la logicità ha nell'espressione e nel linguaggio, il linguaggio è tutto pieno di elementi logici; onde facilmente si è traviati all'affermazione (di cui si è già messa in chiaro l'erroneità [1]), che il linguaggio sia opera logica. Tanto varrebbe chiamare vino l'acqua, perché dentro l'acqua è stato versato vino. Ma altro è il linguaggio come linguaggio, ossia come mero fatto estetico, e altro il linguaggio come espressione del pensiero logico, nel qual caso esso rimane bensí sempre linguaggio e soggetto alla legge del linguaggio, ma è insieme piú che linguaggio. Se il primo si denomina mera espressione, λόγος σημαντικός, come diceva Aristotele, o *iudicium æstheticum sive sensitivum*, come la scuola baumgartiana, il secondo è da dire invece affermazione, λόγος ἀποφαντικός, *iudicium logicum* o *æsthetico-logicum*. A tale distinzione si riduce anche, se rettamente intesa, quella tra proposizione e giudizio, distinguibili tra loro solo in quanto si assuma che la seconda forma sia dominata dal concetto, laddove la prima è posta come ancora libera da tal dominio.

Ma invano ci si chiederebbero « fatti » in prova di espressioni appartenenti all'una o all'altra forma, perché non potremmo darne se non avvertendo insieme che li intendiamo

---

[1] Si veda sez. I, c. 1.

nel significato dell'una o dell'altra forma. Presi per sé, i giri di parole, che si recano o si possono recare in prova, sono indeterminati e perciò polisensi. « L'amore è la vita » può essere il detto di un poeta che noti un'impressione onde è agitata la sua anima e la significhi enfaticamente o solennemente, e può essere un'affermazione logica di chi filosofi sull'essenza della vita. « Chiare, fresche e dolci acque... » è una proposizione estetica nell'invocazione petrarchesca; ma le stesse parole diventano giudizio logico, quando rispondano, per esempio, alla domanda, quale sia la piú celebre canzone amorosa del Petrarca; o pseudologico, nelle distinzioni di un naturalista circa la materia « acqua ». La parola non ha piú significato o (ch'è lo stesso) significato determinato, quando si prescinda dalle circostanze, dai sottintesi, dall'enfasi, dal gesto, con cui è stata pensata, atteggiata e pronunziata. L'oblio di questo elementare canone ermeneutico, pel quale la parola è parola solo sul terreno che l'ha prodotta e a cui bisogna riportarla, è stato cagione in Logica di dispute interminabili sulla natura logica di questo o quel giro di parole, staccato dal complesso cui apparteneva e reso astratto. Assai meno equivoco sarebbe addurre, a documento di proposizioni estetiche, le poesie (*I sepolcri*, il canto *a Silvia*, ecc.), e di giudizî o proposizioni estetico-logiche i trattati filosofici (p. e., la *Metafisica* o gli *Analitici*). Senonché anche qui bisognerebbe aggiungere: « la poesia considerata come poesia » e « la filosofia considerata come filosofia »; essendo chiaro che una poesia è prosa nell'animo di chi vi rifletta sopra, e una prosa è poesia nell'animo di uno scrittore, nell'atto in cui la viene componendo, vibrante di entusiasmo e di commozione. I fatti non costituiscono prove in filosofia se non quando vengano interpetrati per mezzo della filosofia: nel qual caso poi diventano meri esempî, che aiutano a fermare l'attenzione su quel che si vuol dimostrare.

Superamento del dualismo di pensiero e linguaggio.

Concepito, come si è da noi concepito, il rapporto tra linguaggio e pensiero, non può aver luogo il rimprovero, giustamente mosso a coloro che coordinano e parallelizzano i due concetti, di aver foggiato un dualismo insuperabile. Per ottenere una certa unità, non restava a costoro altro mezzo se non presentare il linguaggio come fatto acustico, e dichiarare unica realtà psichica il pensiero, e l'altro, lato fisico del nesso psico-fisico. Ma nessuno ormai vorrà ripetere l'errore (per non chiamarlo blasfema), che il « linguaggio », che è sinonimo di « fantasia » e di « poesia », si riduca a un fatto fisico-acustico, aderente al pensiero. Tra le due forme, pur nella loro netta distinzione, non si ha parallelismo e dualismo, ma rapporto organico di connessione nella distinzione, d'implicazione della prima forma nella seconda, di precipitazione della seconda nella prima, in conformità del ritmo stesso dei concetti del quale si è data la teoria. E perciò anche alla domanda se il *prius* della Logica sia il concetto o il giudizio, è da rispondere che il giudizio, inteso come proposizione estetica, è certamente un *prius*; ma, inteso come giudizio logico, non è nè *prius* nè *posterius* rispetto al concetto, perchè è il concetto stesso nella sua effettualità.

Il giudizio logico come definizione.

Questa pura espressione del concetto, che è il giudizio logico, costituisce ciò che si chiama giudizio d e f i n i t o r i o o d e f i n i z i o n e. La quale, considerata nel suo aspetto verbale, ossia come sintesi di pensiero e parola, non dà luogo a nessuna speciale teoria logica in aggiunta a quella che abbiamo già affermata quando la definizione ci è apparsa tutt'uno con la distinzione, ossia col pensamento concettuale; né dà luogo ad alcuna speciale dottrina estetica, perchè la dottrina generale altrove esposta si estende anche ad essa. La disputa, se la definizione sia verbale o reale, si risolve nel rapporto sopra stabilito tra pensiero e parola, onde la definizione è da dire verbale perchè è reale,

e all'inverso; e, nell'altro significato della questione, se cioè il definire sia nominale o reale, convenzionale o rispondente al vero, è risoluta dalla distinzione tra pseudoconcetti e concetti, i primi dei quali, com'è chiaro, si definiscono solo in modo nominalistico o convenzionale, perché essi sono, nel fatto, nominalistici e convenzionali.

L'indistinzione di soggetto e predicato nella definizione. Unità di essenza ed esistenza.

Maggiore importanza ha l'altra disputa, se il giudizio definitorio sia da analizzare in soggetto, predicato e copula; per esempio, se la definizione: « la volontà è la forma pratica dello spirito » si scomponga nei termini: « volontà » (soggetto), « forma pratica dello spirito » (predicato), ed « è » (copula). Ma la differenza di soggetto e predicato è qui illusoria, perché predicato significa l'universale che si predica di un individuale, e qui tanto il preteso soggetto quanto il preteso predicato sono due universali, e il secondo, non che essere piú ampio del primo, è il primo stesso. Quanto all' « è », poiché mancano i due termini distinti che dovrebbe copulare, esso non è copula; e non ha neppure valore di predicato, come nel caso in cui di un fatto individuale si asserisce che « esso è », vale a dire che è accaduto realmente ed è esistente. L'« è », nel caso della definizione, non esprime altro se non l'atto stesso del pensiero che pensa, perché quel che si pensa è, in quanto si pensa: se non fosse, non si penserebbe, e se non si pensasse, non sarebbe. Il concetto dà l'essenza delle cose, e, nel concetto, l'essenza involge l'esistenza. Proposizione, che è stata talvolta contestata, ma solamente a cagione della confusione fatta tra l'essenza che è esistenza, cioè concetto, e l'esistenza che non è essenza, cioè le mere rappresentazioni, come si vedrà meglio più oltre. Liberata da questa confusione, essa non è contestabile, ed è la base stessa di ogni pensamento logico, del quale conviene esaminare la concepibilità, ossia l'essenza, ossia l'interiore necessità e coerenza, e, stabilita questa, è stabilita con essa

l'esistenza. Se il concetto di virtú è concepibile, la virtú è; se il concetto di Dio è concepibile, Dio è. Al concetto, che è il perfettissimo, non può mancare la perfezione dell'esistenza senza che esso manchi a sé medesimo.

Pretesa vacuità della definizione.

Sembrerebbe tuttavia che la definizione, sebbene affermi l'essenza e l'esistenza insieme, e quindi la realtà del concetto, sia forma vuota e giudizio tautologico, per l'avvertenza già fatta che in ogni definizione il soggetto e il predicato sono il medesimo. Certamente, la definizione è tautologica; ma di una tautologia sublime, affatto diversa dalla vacuità che si suole condannare con quella parola. La tautologia della definizione significa che il concetto è pari solamente a sé stesso e non può essere risoluto in altro o spiegato da altro. Nella definizione, la verità *incessu patet*; e, se la Dea non si rivela con la semplice presenza, invano il sacerdote tenterà di schiarirla al volgo, contaminandola con ciò che è a lei inferiore, con le cose sensibili, che sono sue manifestazioni particolari.

Critica della definizione come formola verbale fissa.

Come, rispetto al concetto, la definizione non è da ritenere da esso distinguibile, cosí, nel suo aspetto espressivo o verbale, non bisogna intenderla come formoletta che si stacchi sul fondo del discorso, e sia quasi veste ufficiale della verità, la sola degna incastonatura di quella gemma. L'intenderla a questo modo ha ingenerato la pedanteria definitoria, e suscitato poi l'odio e la conseguente ribellione contro le definizioni. Quella pedanteria, come tutte le pedanterie, aveva per altro qualcosa di buono, perché poneva l'energica esigenza dell'esattezza; e purtroppo è assai spesso accaduto che la ribellione contro di essa, negando, come tutte le ribellioni, non solo il male ma anche quel che nella cosa avversata poteva esser di buono, ha, per odio alle formolette, messa in non cale l'esattezza del pensiero. Comunque, la definizione, verbalmente intesa, non è formoletta, periodo o parte di un libro o di un discorso;

ma è l'intero libro o l'intero discorso, dalla prima all'ultima parola, compreso tutto ciò che in questo sembra accidentale o superficiale, compresi perfino l'accento, il calore, l'enfasi e il gesto della parola viva, le note, le parentesi, i punti e le virgole della scrittura. E neppure si può distinguere una speciale forma letteraria definitoria, come a dire il trattato o il sistema o il manuale, perché la definizione, ossia il concetto, si esplica del pari in opuscoli e in dialoghi, in prosa e in verso, in satira e in lirica, in commedia e in tragedia. Definire, sotto l'aspetto verbale, vuol dire esprimere il concetto; e tutte le espressioni del concetto sono definizioni. Ciò poteva turbare i retori che avevano bisogno di dedicare uno speciale capitolo alla forma della trattazione scientifica; ma non turba il buon senso, il quale riconosce tranquillamente che la cosa sta proprio cosí, e che un epigramma può fornire quella precisa ed efficace definizione alla quale l'ampio e scolastico volume di un dotto si era sforzato invano.

II

Il concetto e la forma verbale. Il sillogismo

Identità di definizione e sillogismo.

La definizione non solo non è formoletta separabile o distinguibile dal tessuto del discorso, ma non si può nemmeno separare o distinguere dalle forme raziocinative o dalla dimostrazione, secondo che si usa dai logici, i quali alla dottrina della dimostrazione fanno seguire quella della definizione o delle forme sistematiche, come le chiamano. Costoro immaginano che il pensiero, dopo essersi abbaruffato con gli avversarî, e avere asserito, gridato e fatto valere alfine il proprio diritto, salga in cattedra, e, calmo ormai e sicuro del fatto suo, si metta a definire. Ma pensare è combattere continuamente, senza tregua alcuna, sebbene nella battaglia stessa si abbia sempre, a ogni attimo, pace e sicurezza; e il definire è indistinguibile dal dimostrare, perché si trova in ogni attimo del dimostrare e coincide con esso. Definizione e sillogismo sono la medesima cosa.

Connessione di concetti e pensamento del concetto.

Il sillogismo, infatti, non è altro se non connessione di concetti; e benché si sia disputato se bisogni considerarlo cosi o non piuttosto quale connessione di proposizioni logiche o di giudizî, sta per noi che appunto perché il sillogismo è connessione di concetti, e i concetti non esistono se non in forme verbali, cioè in proposizioni o giudizî, il sillogismo è insieme connessione di giudizî. Ciò serve a ribadire che,

se non bisogna mai disconoscere nell'atto logico l'effettiva presenza della forma verbale, bisogna poi dimenticarla quando si costruisce la Logica e si ricerca il carattere proprio della logicità e del concetto. Ma la connessione dei concetti non rappresenta niente di nuovo rispetto al pensamento del concetto, perché, come già si è veduto, pensare il concetto significa pensarlo nelle sue distinzioni, metterlo in relazione con gli altri concetti e unificarlo con essi nell'unico concetto: un concetto, pensato fuori delle sue relazioni, è indistinto, cioè nient'affatto pensato; e per questa ragione non si può concepire la connessione dei concetti, ossia il sillogizzare, come un nuovo e piú complesso atto logico. Sillogizzare e pensare sono sinonimi: quantunque, nell'uso ordinario del discorso, il termine «sillogizzare» rappresenti il risalto dato all'aspetto verbale del pensare, e piú propriamente al carattere dinamico dell'esposizione verbale, che è poi il carattere stesso di questa esposizione, malamente o solo empiricamente distinta in statica e dinamica, in definizione e dimostrazione.

Identità di giudizio e sillogismo.

Se a giusta ragione il sillogismo è da noi identificato col concetto stesso, potrebbe sembrare nondimeno che esso debba venire distinto dal giudizio definitorio, in quanto il sillogismo è forma di pensiero logico e di conseguente espressione verbale, assai spiccata e inconfondibile con ogni altra: connessione di tre giudizî, di due che si dicono premesse e del terzo che si dice conclusione, saldamente cementati dalla forza sillogistica, che è riposta nel termine medio. Questa triplicità di termini è carattere incancellabile e, per quel che a primo aspetto si vede, affatto proprio del sillogismo nella sua differenza dal giudizio.

Senonché questo carattere viene messo in questione da un altro carattere, anche concordemente riconosciuto al sillogismo: cioè che le sue premesse sono conclusioni di altri sillogismi, come la conclusione diventa a sua volta

premessa. Donde sembra che si debba dire con maggiore verità che il sillogismo è il sillogizzare, ossia il pensare; e poiché questo è infinito, anche le proposizioni, di cui il sillogismo si compone, sono infinite. D'altra parte, non vi ha giudizio che non sia sillogismo, essendo chiaro che chi afferma un giudizio lo afferma per qualche ragionamento o sillogismo, presente e attivo nel suo spirito, se anche piú o meno sottinteso nelle parole. E non si sottintendono forse anche nei sillogismi altre proposizioni, nè già solo nelle forme di essi che si dicono abbreviate (inferenze immediate, entimemi, ecc.), ma anche in tutte le altre forme, posto che ciascun sillogismo, come si è ricordato or ora, ne presuppone altri precedenti, anzi infiniti altri? Si risponderà che, al termine della catena, bisognerà pure trovare la differenza tra giudizio e sillogismo, ossia due primi giudizî che non siano prodotti di sillogismo e costituiscano le colonne sulle quali si assiderà l'architrave della prima conclusione. Ma questa risposta (se è qualcosa di meglio dell'assurda immaginazione che il pensare abbia cominciamento, e perciò anche termine, nel tempo) vorrà significare che giudizio e sillogismo sono distinti da un carattere intrinseco, che fa dell'uno la condizione necessaria dell'altro. Ora, siffatto intrinseco carattere distintivo è appunto ciò che non riesce a trovare, perché non c'è; e, se non c'è in ogni anello, è vano andare a cercarlo al capo immaginario della catena.

Il termine medio e la natura del concetto.

Certamente, quella *venatio medii*, quell'*ergo*, quella unificazione della triplicità, è cosa di molta importanza. Ma donde la sua importanza, se non dall'essere espressione della forza sintetica del pensiero, del pensiero che unifica e distingue, e distingue perché unifica e unifica perché distingue? E la triplicità è poi veramente triplicità, uno, due e tre, aritmeticamente enumerabili? E come mai, se è cosí, non si riesce a contare quei tre, ciascuno dei quali, appena toccato, si moltiplica in una serie di termini simili, ossia di

altre proposizioni e concetti? Considerando attentamente, si scorge che anche qui il numero tre è simbolico, e non designa altro se non la distinzione che unifica ossia che pensa il concetto singolare nell'universale attraverso il particolare, e determina l'universale attraverso il particolare, facendolo concetto singolare; nel che resta ben fermo che il rapporto delle tre determinazioni non è numerico. Questa operazione logica, essendo non già qualcosa di speciale ma la logicità stessa, si ritrova, di necessità, anche nel giudizio.

Pretesi giudizî logici non definitorî.

Un'obiezione possibile a questo punto è che, se l'unità di giudizio e sillogismo si deve ritenere dimostrata per le definizioni e i sillogismi che fondano definizioni, non è poi dimostrata per le altre forme di sillogismi e giudizî logici che non sono definitorî. Ma se codesti giudizî e sillogismi sono logici, non possono non essere definitorî, ossia non avere per loro contenuto affermazioni di concetti. « Tutti gli uomini sono mortali » è definizione del concetto di uomo, nel quale si mette in risalto verbalmente la mortalità o si nega l'immortalità: definizione incompleta, senza dubbio, perché avulsa dalla trama dei pensieri e dei discorsi di cui faceva parte, e che, anche in quella trama, resterà sempre incompleta, ossia completabile all'infinito per mezzo di nuove affermazioni e di nuove negazioni. Ma, nella sua incompiutezza, essa è pur completa, perché afferma un concetto della realtà, della vita e della morte, del finito e dell'infinito, della spiritualità e delle sue forme, e via discorrendo: tutte determinazioni presupposte, e quindi esistenti e operanti, nei concetti di uomo e mortalità. « Caio è uomo » (che è la seconda premessa del sillogismo tradizionalmente recato in esempio) non è certamente definizione (quantunque presupponga e contenga parecchie definizioni), per la ragione appunto che non è puro giudizio logico. Donde accade che la conclusione stessa: « dunque, Caio è mortale » sia piú che

una pura conclusione logica, perché contiene anche un elemento storico, la persona di Caio. Ma di codesti giudizî «individuali» o «storici» si discorrerà piú oltre; e allora si vedrà anche in quale relazione siano con quelli universali o logici puri, e se sia veramente possibile distinguerli da questi, salvo che per ordine e comodo didascalico. A ogni modo, la distinzione, a questo punto, è anche a noi comoda e non ci nuoce in nulla, e perciò (ossia per ragioni didascaliche) la lasceremo correre per qualche tempo ancora.

Il sillogismo come formola verbale fissa. Uso e abuso di questa.

Al pari che per l'espressione verbale delle definizioni, è da notare che quella del sillogismo non si può fissarla in una formoletta d'obbligo, perché assume le forme piú varie, e in apparenza le piú lontane dal comune sillogizzare. Del sillogismo inteso come formoletta si abusò per secoli, segnatamente nella medievale scolastica, proseguita nei tempi moderni nonostante le ribellioni della Rinascenza, e della quale ultima manifestazione cospicua fu l'elaborazione didascalica della filosofia leibniziana, ossia il volfianismo. Sono rimaste famose alcune dimostrazioni del Wolff, come quella del suo *Manuale di architettura* intorno alla costruzione delle finestre[1], in cui, dopo essersi stabilito il teorema che «una finestra dev'essere tanto larga che due persone possano comodamente appoggiarvisi l'una accanto all'altra», si continuava a questo modo: «Dimostrazione. Infatti, si costuma porsi alla finestra con un'altra persona per guardare. Ma l'architetto deve soddisfare in tutto ai bisogni del padrone. Dunque, egli deve fare anche la finestra tanto larga che due persone possano starvi l'una accanto all'altra. *Q. e. d.*».

Ai giorni nostri, codeste pedanterie sillogistiche sono sparite; ma (come si è già osservato a proposito della pedan-

---

[1] Ricordata in Hegel, *Wiss. d. Logik*[2], III, 370 *n.*

teria definitoria) troppo spesso, disprezzando la formoletta, si è trascorso a disprezzare la correttezza medesima del ragionamento. Cosicché si è stati costretti talvolta a consigliare un bagno fortificante di scolastica; e di alcune civiltà nuove (della cultura russa, per esempio, o del poco matematico popolo giapponese) si è lamentato che non abbiano avuto, come la cultura occidentale, un periodo scolastico, che frenasse la pendenza al ragionare molle, scorretto e per surrezioni passionali e fantastiche. Ché altresì la formoletta, l'esercizio del disputare *in forma*, la *logica scholastica utens*, reca qualche vantaggio, e bisogna sapersene valere nel caso, e mettere il pensiero nelle sentenze brevi e perspicue del sillogismo, del sorite o del dilemma. Sotto questo aspetto finanche i nuovi metodi, intorno a cui parecchi si affaticano, di Logica matematica o Logistica, e finanche le «macchine logiche», di cui è stata ideata la costruzione, gioverebbero, se giovassero; ossia niente è da obiettare in principio a quei tentativi di nuovi espedienti e strumenti, ma si vuol tener fermo che essi debbono provare la loro utilità non con raziocinî ma col farsi accettare per merito del risparmio che procurano di tempo e di fatiche. Come tutte le invenzioni tecniche, quei prodotti debbono essere portati sul mercato; e il mercato solamente decide del loro valore e assegna il loro prezzo. Ora come ora, non sembra che i metodi logistici abbiano valore e prezzo se non per alcuni circoli ristretti di gente che, a quel modo o a suo modo, si diverte e passa il tempo.

Erroneo distacco di verità e ragione della verità nei concetti puri.

Dalla scissione indebitamente introdotta tra dimostrazione e definizione prendono origine alcune dottrine erronee, e, prima delle altre, quella che pone un divario di grado tra verità e ragione della verità, e ammette di conseguenza che una «verità» si possa «sapere» senza che se ne conosca la «ragione». Ma una verità, di cui non si conosca la ragione, non è neppure verità, o è verità solo in preparazione e in

ipotesi. Si celebra l'intúito del quale gli uomini geniali sono forniti, e che rende loro possibile andare difilati alla verità anche quando non possono pel momento dimostrarla. Ma quest'intúito, quando non sia quella verità in preparazione ossia quell'orientamento verso una verità affatto ipotetica, è di necessità « pensamento », e perciò nell'atto stesso « dimostrazione » della verità, verità e insieme ragione della verità: pensamento e ragionamento, eseguito in modo, se cosí si vuol dire, rapidissimo o fulmineo, e che si esprime in brevi proposizioni e ha bisogno di essere ripercorso e rimuginato, per dare luogo a piú ampia e didascalicamente meglio persuasiva esposizione; ma che è pur sempre « pensamento » e « ragionamento ».

Talvolta si parla perfino di un'indifferenza della dimostrazione rispetto alla verità, affermando che di una medesima verità molte o infinite dimostrazioni sono possibili. E se con ciò si volesse dire semplicemente che una medesima verità ossia un medesimo concetto, considerato nella sua generalità o astrattezza, può assumere infinite forme verbali o espressive, e per dimostrazione s'intendesse l'« espressione » o « esposizione », la cosa potrebbe passare. Ma quando dimostrazione vale veramente quel che in logica si designa con questo nome, cioè il processo del pensiero che è il pensiero stesso, la dottrina dell'indifferenza mena alla negazione della verità, perché rende la dimostrazione, ossia la verità stessa, una sofistica parvenza per captare la persuasione. Chi ha pratica dei tribunali sa che molto spesso un magistrato, presa la decisione e stabilita la sentenza, incarica un suo piú giovane collega di « ragionarla », ossia di apporre una parvenza di ragionamento a ciò che non è intrinsecamente o puramente prodotto di logica, ma è *voluntas* di un determinato provvedimento. Questo procedere, che ha il suo uso nella cerchia pratica e giuridica, non è ammesso in quella della logica e della scienza.

Distacco di verità e ragione della verità negli pseudoconcetti.

Com'è ovvio, le cose sinora dette intorno alla definizione e al sillogismo si riferiscono tutte al concetto vero e proprio, ossia al concetto puro. Negli pseudoconcetti, che sono determinati da motivi pratici, la definizione è semplice comando (definizione nominalistica), e la dimostrazione non ha luogo se non per gli elementi di essi desumibili dal puro concetto: poste le definizioni, il ragionamento deve correre logicamente in un determinato modo. Negli pseudoconcetti, dunque, le definizioni si distaccano veramente dalle dimostrazioni: le prime non nascono dalle seconde e non fanno tutt'uno con esse, le seconde presuppongono le prime e non le producono; e di quelle definizioni sono possibili infinite dimostrazioni appunto perché nessuna è possibile, essendo infinite le definizioni stesse; e quando si svolge una dimostrazione, ciò si fa soltanto *pro forma*, come lustra per nascondere una comodità pratica o come un ragionamento che si adopera a chiarire i motivi di quella comodità. Le stesse definizioni sembrano colà ottenute per virtú di un atto di fede nell'irrazionale; e fede significa in tal caso non la fiducia del pensiero in sé medesimo, ma il fare di necessità virtú, accettando come vero ciò che non si conosce come tale. — Nel rimanente, pseudoconcetti e concetti si comportano con la stessa indifferenza verso la forma verbale; cioè tutti si esprimono nel modo piú vario e non v' ha nessuna formola obbligatoria di linguaggio che sia lecito considerare « forma letteraria di carattere logico ». Lo stile del *Codice civile*, che meritava l'ammirazione dello Stendhal, non è lo stile eterno delle leggi, le quali un tempo si mettevano persino in carme; e in quei tempi, che si dicono barbari, in metro si usava mettere le scienze. Nella vita della parola, concetti e pseudoconcetti si adeguano per modo, che colà dentro è vano di andar cercando i loro caratteri distintivi.

III

Critica della Logica formalistica

Impossibilità intrinseca della Logica formalistica.

Ora, se è vero che nella forma verbale tutte le fondamentali distinzioni (concetti puri e concetti empirici e astratti, concetti distinti e concetti opposti) sono indiscernibili, e che tutte le identità (come è quella di concetto, definizione e dimostrazione) vi appaiono per converso differenziate o differenziabili, torna chiaramente impossibile costruire una scienza della logica mercé l'analisi della forma verbale, ossia conviene abbandonare ogni pensiero di una Logica formalistica.

Natura di essa.

Questa Logica è stata anche variamente denominata aristotelica, peripatetica, scolastica, secondo i suoi autori e rappresentanti storici; sillogistica, per la dottrina che ne forma il corpo principale; formale, per le sue pretese alla purezza filosofica; empirica, da coloro che si provarono a ricacciarla al posto che le spetta; e, benché quest'ultima denominazione sia giusta, meglio è dirla, come noi l'abbiamo detta, formalistica, e meglio ancora sarebbe chiamarla addirittura verbalistica, per indicare di quale sorta principalmente sia l'empirismo dal quale essa si origina.

Perché, se l'empirismo è qualificato dall'attenersi alle rappresentazioni singole col raggrupparle in tipi e ordinarle in classi, non v'ha dubbio che empirica sia una trattazione

che coglie l'attività logica non già nell'eterno suo carattere di pensamento dell'universale, ma nelle sue varie traduzioni o manifestazioni particolari e nei caratteri contingenti che da queste le provengono; e verbalistica, perché queste manifestazioni particolari sono forme verbali. Per effetto del verbalismo è accaduto altresí che, concependosi di là e di sopra le grammatiche delle singole lingue una Grammatica generale, razionale e logica, tale ibrida scienza si sia configurata in modo da non potersi sostanzialmente distinguere dalla Logica empirica.

Sua parziale giustificazione.

Come mero empirismo, questa cosí detta Logica non merita certamente condanna; e non del tutto a torto lo Hegel diceva che, poiché la gente prende interesse a discernere sessanta specie di pappagalli e centotrentasette di veronica, non si vede per qual ragione sarebbe di minore interesse stabilire le forme o specie del giudizio e del sillogismo. E a ognuno può tornare comodo servirsi in certi casi della terminologia onde un'affermazione è qualificata come positiva o meramente negativa, particolare o universale, come giudizio che aspetta di essere ragionato e dimostrato, come inferenza immediata, entimema o sorite, come sillogismo concludente o inconcludente, corretto o scorretto, e via discorrendo. E s'intende anche come questa Logica abbia assunto facilmente carattere normativo e sia stata ridotta a regolette: regolette, che valgono quel che possono valere, né piú né meno di tutte le altre regole.

Suo errore.

Ma l'error suo nasce, come sempre, dall'oltrepassare i confini di semplice descrittiva empirica e di semplice tecnica del disputare, usurpando diverso e piú alto ufficio. Come la Rettorica e la Grammatica, innocue ed utili in quanto comodi aggruppamenti e comode terminologie, diventano inutili e nocive quando si gonfiano a scienze di valori assoluti, e sono allora contrastate e negate dall'Estetica, del pari la Logica empirica o verbalistica falsifica sé stessa

quando presume di assegnare le leggi del pensiero, il concetto del concetto, la forma logica; in luogo della quale poi in effetto non dà se non le forme verbali empiricamente o grammaticalmente determinate, e si attiene all'estrinseco, e perciò è formalistica: denominazione, dunque, peggiorativa, che indica per qual ragione e sotto qual aspetto questa Logica è da noi rifiutata.

Sua struttura tradizionale.

Già ci è accaduto d'imbatterci in alcune delle distinzioni che essa ha proposte o favorite, come son quelle tra pensiero e principî del pensiero, verità e ragione della verità, giudizî e sillogismi, e additarne di passata l'infondatezza; e altre ne incontreremo più oltre, che si mostreranno non meno insostenibili. Ma qui giova piuttosto delineare rapidamente la struttura e configurazione generale, secondo cui la logica formalistica è stata per tanti secoli esposta nelle scuole e nei trattati, e ancora, a un dipresso, si suole insegnarla.

Le sue tre forme logiche fondamentali.

In questa sua comune sistemazione, i concetti anzitutto vengono presentati come, per sé presi, «né veri né falsi»: cosa giustissima, perché quei pretesi concetti non sono poi altro che le parole sezionate dalla grammatica e deposte nei vocabolarî. E vere o false sarebbero invece le connessioni di parole o giudizî; ma questa determinazione è resa possibile solo dall'introduzione, ingiustificata in quella cerchia, del criterio onde il giudizio si discerne dalla mera espressione o proposizione. Tale duplicità o ibridismo di criterî, ora verbale ora logico, fa oscillare continuamente la Logica formalistica tra la filosofia e l'empiria, e conferisce alterna apparenza di verità e di falsità alle sue distinzioni. La terza forma fondamentale, che in essa si distingue, il sillogismo, è presentata come la connessione di tre giudizî; la quale, per altro, se sembra affermare una singolare virtú e spiccare e dominare sulle connessioni di due giudizî o su quelle seriali di quattro e piú, ciò accade perché nella sua defini-

zione s'insinua e frammischia l'idea logica del concetto come triunità di universale, particolare e singolare.

Le teorie del concetto e del giudizio.

Le tre forme fondamentali, concetto, giudizio e sillogismo, sono state da alcuni logici ridotte a due, e da altri ampliate a quattro o a cinque con l'aggiungervi la forma percettiva o quella definitoria e sistematica: restrizioni e ampliamenti che hanno incontrato sempre resistenza, avvertendosi in confuso che a questo modo si mescolava una qualità di empirismo con un'altra, l'empiria verbalistica con distinzioni empiriche tratte da diversi presupposti. Má anche nello svolgere la determinazione delle tre forme fondamentali, la Logica formalistica non si è saputa tenere stretta alla distinzione delle parole e proposizioni, messe estrinsecamente in rapporto col puro concetto, e ha fatto via via ricorso ad altre fonti; onde è accaduto che i concetti siano stati da essa variamente classificati, ora sotto l'aspetto grammaticale, come identici, equipollenti, equivoci, anonimi e sinonimi; ora sotto l'aspetto logico, come distinti, disparati, contrarî o contraddittorî; ora sotto quello psicologico, come incompleti e completi, oscuri e chiari; intesi tutti e sempre come nomi, sicché, per esempio, i concetti distinti sono per essa, indifferentemente, cosí i distinti filosofici come i distinti empirici, i contrarî cosí quelli filosofici come gli altri che empiricamente si chiamano con questo nome. Il medesimo ha avuto luogo nella classificazione dei giudizî, per la quale ora si sono tolte a fondamento le determinazioni del concetto, distinguendo i giudizî in universali, particolari e individuali; ora, l'intrinseca natura dialettica del concetto, distinguendoli in affermativi, negativi e indeterminati o infiniti; ora, i gradi che percorre la ricerca della verità, distinguendoli in categorici, ipotetici e disgiuntivi, ovvero in apodittici, assertorî e problematici; e sempre poi queste forme sono state intese verbalmente. « Universalità » è la « totalità »

empiricamente designata dalla parola, e non già l'universalità vera; e, per converso, « individualità » è non solamente l'individualità rappresentabile, ma anche la peculiarità singolare del concetto distinto; « affermativo » è differenziato da « negativo » per l'accidentale forma grammaticale, e non già perché si riesca veramente a scindere in due il pensiero, che è un unico atto di affermazione e negazione allo stesso modo che la volontà è insieme tendenza e aborrimento, amore e odio.

La teoria del sillogismo.

Degno riscontro alle precedenti forme è la classificazione dei sillogismi, fondata per l'appunto sulla concezione empirica del giudizio come copulazione di un soggetto con un predicato; intendendo soggetto e predicato in modo grammaticale, onde essi vengono ritrovati anche in quelle affermazioni verbali in cui non sono distinguibili perché chiaramente s'identificano, com'è il caso del giudizio definitorio. Per la Logica empirica, nel giudizio: « la volontà è la forma pratica dello spirito », « volontà » è soggetto, e « forma pratica », predicato; né più né meno che in quello: « Pietro è uomo », « Pietro » è soggetto, e « uomo » predicato. Dalla distinzione tra soggetto e predicato si ricavano le quattro figure, ricercandosi, nelle tre proposizioni in cui il sillogismo viene analizzato, quale sia la posizione del termine medio nelle due premesse Se il termine medio è soggetto nella prima proposizione e predicato nella seconda, si ha la prima figura; se è predicato in entrambe, la seconda; se è soggetto in entrambe, la terza; se è predicato nella prima e soggetto nella seconda, la quarta figura (« *sub-prae*, tum *prae-prae*, tum *sub-sub*, tum *prae-sub* »). Ma per dedurre i modi di ciascuna figura si ricorre poi all'altro criterio, anzi a due altri criterî: cioè alle empiriche distinzioni dei giudizî in universali e particolari, e in affermativi e negativi, con le quattro conseguenti determinazioni di giudizî universali-affermativi (*a*), universali-negativi (*e*), particolari

affermativi (*i*), particolari-negativi (*o*). Nella prima figura, due premesse universali affermative costituiscono il primo modo, e la conclusione è universale affermativa (*barbara*); due premesse, universali sí, ma una affermativa e l'altra negativa, costituiscono il secondo, e la conclusione è universale negativa (*celarent*); due premesse, una universale affermativa e l'altra particolare affermativa, costituiscono il terzo modo, e la conclusione è particolare affermativa (*darii*); due premesse, una universale negativa e una particolare affermativa, costituiscono il quarto modo, e la conclusione è particolare-negativa (*ferio*). E via discorrendo.

Le spontanee riduzioni all'assurdo della Logica formalistica.

Non è il caso di andare esponendo negli altri suoi particolari la dottrina formalistica, bastando per le nostre considerazioni il saggio che si è dato; né mette conto di criticarla, perché se ne sono già mostrate false le basi stesse e chiarita la genesi ibrida. Si osservi piuttosto come tale verbalismo, sebbene si vanti « razionale », porti in sé medesimo la propria caricatura, che è l'escogitazione dei sofismi; perché, ponendo quella Logica la forza del pensiero nelle parole, non può impedire all'abilità sofistica di servirsi a sua volta delle parole per foggiarne a capriccio pensieri o parvenze di pensieri. Di guisa che, per combattere i sofismi, è costretta ad abbandonare in fretta e furia le semplici connessioni verbali o a rifugiarsi nei concetti e connessioni di concetti, pensati nelle parole; cioè, né più né meno, a rinnegare il presupposto formalistico. E, con analoga autoironia, rinnega quel punto di vista e dissolve sé medesima quando si prova a ricusare la quarta figura del sillogismo, o a ridurre la seconda, terza e quarta alla prima, come alla sola reale, e questa a connessione di tre concetti; per non dire che autoironia permanente, e patente dimostrazione di falsità, è la logica deduzione, che le accade di fare, dalle figure del sillogismo, di una serie di modi che essa poi riconosce non concludenti.

La Logica matematica o Logistica.

La Logica formalistica è stata fatta segno a molti colpi violenti, infertigli dai critici che le si levarono contro nel corso del Rinascimento e di tratto in tratto nei secoli seguenti; ma non si può dire che sia stata colpita nel punto vitale, perché non si è mai mirato al suo principio stesso ossia all'incoerenza da cui essa prende le mosse. E anche non sono mancati, e non mancano nemmeno ai giorni nostri, tentativi di riformarla, che hanno tutti il medesimo vizio, di volere riformare la Logica formalistica senza uscire dalla sua cerchia e senza rigettarne l'intimo presupposto: la pretesa di cogliere il pensiero nelle parole, i concetti nelle proposizioni. Il tentativo più solenne in questo genere, e che conta oggi molti e zelanti seguaci, è la già ricordata Logica matematica, denominata anche calcolatoria, algebrica, algoritmica, simbolica, nuova analitica, calcolo logico o Logistica.

Carattere non matematico di essa.

Che essa non abbia nulla di comune con le matematiche (per matematici che siano i più dei suoi cultori, e matematica la sua terminologia, e verso la matematica sia, per certe sue intenzioni pratiche, orientata), nulla, diciamo, d'intrinsecamente matematico, è ammesso da coloro stessi che la professano, ed è chiaro subito dalle definizioni che ne sono state date. La Logistica è scienza che si riferisce, non alle sole quantità, ma alle quantità e qualità insieme; è scienza delle cose in generale; è matematica universale, comprendente sotto di sé anche le scienze matematiche propriamente dette, ma non coincidente con queste: vuole essere, dunque, non già matematica, ma scienza generale del pensiero.

Saggio del suo modo di trattazione.

Ma il «pensiero» della Logistica è nient'altro che la «proposizione verbale», la quale, infatti, le dà il principio. Che cosa sia la proposizione; se si possa distinguere davvero la proposizione che si chiama «verbale» dalle altre tutte, poetiche, musicali, pittoriche; se la proposizione verbale non

porti in sé indistinte molte e assai diverse formazioni spirituali, dalla poesia alle matematiche, dalla storia e filosofia alle scienze naturali; che cosa sia il linguaggio e che cosa il concetto; — queste e tutte le altre questioni attinenti alle forme dello spirito e alla natura del pensiero, restano affatto estranee alla Logistica e non la turbano nell'opera sua. Le proposizioni (rimanendo il concetto della proposizione un non chiarito presupposto) si possono indicare con p, q, ecc.; il rapporto d'implicazione di una proposizione in un'altra si può indicare col segno $\supset$; onde una proposizione isolata è «ciò che implica sé stesso» ($p \supset q$). In conformità di ciò vengono dichiarate false e abolite molte distinzioni della Logica formalistica tradizionale; ma in compenso se ne aggiungono di nuove, coprendo, le vecchie che si serbano e le nuove che si aggiungono, di nuova fraseologia. La somma logica, $a + b$, è il concetto minimo, che contiene gli altri due, a e b, il che prima si diceva «sfera del concetto»; il prodotto logico, $a \times b$, indica il maggiore concetto contenuto in a e in b, e risponde a ciò che prima si diceva «comprensione». Vi hanno anche leggi nuove e rinnovate, come la legge d'identità, in forza della quale in Logica (diversamente che in Algebra) $a + a + a = a$; con che si vorrebbe significare questo profondo vero, che la ripetizione di un medesimo concetto, quante volte si voglia, dà sempre il medesimo concetto; la legge di commutazione, per cui $ab = ba$; o quella di assorbimento, per cui $a\ (a + b) = a$; o (convenuto che la negazione di un concetto si segni col porgli accanto una linetta verticale) le altre belle leggi e formole: $a + a \mid = a$; $(a \mid)\ a = a$; $aa \mid = 0$. Per chi vi prende gusto, buon divertimento.

Identità di natura della Logistica con la Logica formalistica.

Come si vede, se le parole e le formole sono alquanto diverse, niente di sostanzialmente diverso è nella Logica matematica rispetto a quella formalistica in genere. Dove la nuova Logica contradice all'antica, non si può dire quale

delle due abbia ragione; come di due persone che camminino l'una accanto all'altra sopra un terreno malfermo, non si può dire quale delle due vada sicura. La stessa dottrina della quantificazione del predicato (che è stata come il lievito della cosidetta riforma) non muta in nulla il modo tradizionale di concepire il giudizio e il congiunto modo arbitrario di distinguere soggetto e predicato; ma stabilisce semplicemente una convenzione al fine di simboleggiare col segno di eguaglianza la relazione del soggetto col predicato: il soggetto, essendo incluso nel predicato, è parte di questo: « gli uomini sono mortali » vale: « gli uomini sono alcuni mortali »; epperò, indicato « uomini » con a e « alcuni mortali » con b, il giudizio si può esprimere: $a = b$. Per noi, a dir vero, è indifferente che i modi del sillogismo siano i 64 o i 19 validi della Logica tradizionale, o i 12 affermativi e i 24 negativi della Logica hamiltoniana, che distingue quattro classi di proposizioni affermative e quattro di negative. È indifferente che i metodi di conversione siano tre, due o uno. È indifferente che le leggi o principî logici siano enumerati in due, tre, cinque o dieci. Non accettato il punto di partenza, è impossibile, non che ammettere, discutere lo svolgimento: salvo che ciò non si faccia per mostrare che dall'arbitrio viene fuori l'arbitrio, la qual cosa è stata già a sufficienza messa in luce nel discorrere della Logica formalistica. Di questa, la Logica matematica è nuova manifestazione, che compie bensí un rivolgimento grande nelle formole tradizionali, ma nessuno nel carattere intrinseco della vecchia disciplina.

Aspetto pratico della Logistica.

Se come scienza del pensiero la Logistica è cosa risibile, degna veramente dei cervelli che l'hanno costruita e che sono i medesimi i quali vanno vagheggiando una nuova Filosofia del linguaggio, anzi una nuova Estetica, nelle loro insulse teorie della Lingua universale, non è poi nostro assunto esaminarla in quanto formulario prov-

visto di pratica utilità; e su questo punto ci restringiamo a insistere sopra una sola e assai semplice osservazione. Al tempo del Leibniz; cinquant'anni dopo, ai tempi ultimi del volfianesimo; un secolo fa, ai tempi dell'Hamilton; quarant'anni addietro, ai tempi del Jevons e soci; e finalmente ora, che è il bel tempo dei Peano, dei Boole, dei Couturat, questi nuovi congegni sono stati offerti sul mercato: e tutti, sempre, li hanno stimati troppo costosi e complicati, cosicché non sono finora entrati nè punto né poco nell'uso. Vi entreranno nell'avvenire? La cosa non sembra probabile, e, a ogni modo, è fuori della competenza della filosofia e appartiene a quella della pratica riuscita: da raccomandarsi, se mai, a commessi viaggiatori che persuadano dell'utilità della nuova merce e le acquistino clienti e mercati. Se molti o alcuni adotteranno i nuovi congegni logici, questi avranno provato la loro grande o piccola utilità. Ma la loro nullità filosofica rimane, sin da ora, pienamente provata.

IV

Il giudizio individuale e la percezione

Riopera-mento del concetto sulla rappresentazione.

Cose ben altrimenti importanti che non siano codesti giochetti formalistici aspettano di essere meglio ricercate dalla Scienza della Logica. E qui, continuando quella che abbiamo detta «discesa dall'universale verso l'individuale», conviene anzitutto, determinata la relazione che corre tra concetto e forma espressiva, considerare il modo onde il concetto riopera sulle rappresentazioni, da cui sembrava essersi di colpo e totalmente distaccato.

In termini piú precisi: il concetto è senza dubbio pensato solo in quanto si concreta in una forma espressiva e si fa per questo rispetto rappresentazione, talché un'affermazione può essere riguardata cosí sotto l'aspetto logico come sotto quello estetico; e sarà ben pensata e perciò ottimamente espressa, perfettamente estetica perché perfettamente logica; o anche ottimamente espressa, ma non veramente pensata, e perciò logica solo in apparenza, e in effetto sentimentale, passionale e fantastica. L'espressione-rappresentazione in cui vive il concetto (e che è, a mo' d'esempio, il tono, l'accento, la forma personale, lo stile, col quale in questo libro io vengo esponendo la Logica) è una n u o v a rappresentazione, condizionata dal con-

cetto. Si domanda ora, non già il carattere (che è stato a sufficienza chiarito) di questa rappresentazione nuova, ma che cosa accada di quelle altre, in occasione delle quali e sopra le quali il pensamento del concetto si è acceso. Rimangono esse in disparte, escluse dalla luce del concetto, oscure come prima, cioè logicamente oscure? Il concetto rischiarerebbe solo sè stesso, come in una sorta di egoistica soddisfazione, senza irraggiare le rappresentazioni sopra le quali si è innalzato?

Logicizzamento delle rappresentazioni.

Questa separazione e indifferenza sarebbe distruttiva dell'unità dello spirito, e perciò non ha luogo, e ha luogo invece l'opposto: che, cioè, il sorgere del concetto trasfigura le rappresentazioni su cui sorge e le fa *altre* da quelle che prima erano: da indiscriminate discriminate, da fantastiche logiche, da chiare ma indistinte (come si diceva un tempo), chiare e distinte. Poniamo che io mi trovi in uno stato d'animo, che mi riesca cantare o verseggiare e rendere oggettivo innanzi a me, ma oggettivo appunto come fantasma, in modo che non saprei dire, nel momento di quell'effusione poetica e musicale, che cosa avvenga realmente in me, se io vegli o sogni, se veda o intraveda o traveda. Quando dalla varietà di quella e delle altre rappresentazioni che vi si congiungono, passo a domandarmi la verità di tutte esse e salgo al concetto, quelle rappresentazioni stesse, in forza del concetto raggiunto, sono rivedute bensí, ma non piú con gli occhi di prima, anzi non piú semplicemente *vedute e contemplate*, ma, ormai, *pensate*. Cosí quel mio stato d'animo si determina logicamente, e io sarò in grado di dire: « Ciò che ho sentito (e cantato e poetato) era un desiderio assurdo; era un cozzo di tendenze diverse, che doveva essere superato e composto; era un rimorso; era un alto proposito », e via esemplificando. In forza del concetto si fa, insomma, di quelle rappresentazioni un *giudizio*.

Il giudizio individuale; e sua differenza da quello definitorio.

Abbiamo già studiato il giudizio che è proprio del concetto, denominandolo giudizio definitorio o definizione; e mostrato come in esso non si ritrovi vera distinzione di soggetto e predicato, tanto che si può dire che in quel caso non ci sia né soggetto né predicato, ma la piena identità dei due: un predicato o universale, che è soggetto di sé medesimo. Senonché il giudizio, di cui ora si discorre, non è semplice definizione, né coincide col primo; e, sebbene abbia a fondamento un concetto, ossia una definizione, contiene qualcosa di piú, un elemento rappresentativo o individuale, che nel venire trasfigurato in fatto logico non perde l'individualità, anzi la riafferma con piú netta distinzione. Esso perciò si lega bensí con la prima forma di giudizio, ma è rispetto a questa una forma ulteriore; e, se la prima forma è il già detto giudizio concettuale o definitorio, la nuova si può denominare giudizio individuale.

Distinzione di soggetto e predicato nel giudizio individuale.

Per l'accennato elemento nuovo che vi si contiene rispetto al definitorio, nel giudizio individuale è dato ritrovare con piena verità quella distinzione tra soggetto e predicato, che malamente la Logica verbalistica pretende ritrovare in tutte le forme di giudizio, e nelle definizioni non meno che nelle semplici proposizioni, per modo che essa finisce col conferire a una distinzione, della quale meglio si vedrà in séguito la capitale importanza, valore e significato puramente grammaticale, ossia verbale. Ma soggetto e predicato possono essere con ragione e giustificazione distinti solamente in quanto l'uno non è universale e l'altro sí, l'uno non è concetto e l'altro si: vale a dire, solamente in quanto l'uno è rappresentazione e l'altro concetto. Un concetto di quelli che si dicono particolari o singolari (per es., il concetto di volontà) è sempre insieme concetto universale, e disadatto dunque a fungere da soggetto cui si applichi un predicato, perché il predicato è già in modo

esplicito nel preteso soggetto, che non è pensabile se non in virtù di esso. Solo la rappresentazione può essere veramente soggetto, e solo il concetto, veramente predicato, come si osserva nel giudizio individuale, che congiunge i due elementi. Il giudizio individuale: «Pietro è buono» pone e media, ossia congiunge, il soggetto «Pietro» e il predicato «buono», l'uno inconfondibile con l'altro; laddove nella definizione: «la volontà è forma pratica dello spirito», «forma pratica» e «volontà» sono sinonimi.

Ragioni delle varietà nel definire il giudizio e di alcune divisioni di esso.

Nei molteplici tentativi che si sono fatti di differenziare il giudizio dal concetto e anche dalla definizione, ciò che confusamente si aveva di mira era il giudizio individuale, e tale intenzione giustificava la ricerca; ma perciò anche sono da tenere false le definizioni, variamente proposte, del giudizio come relazione di rappresentazioni o come relazione di concetti (sussunzione di un concetto in un altro, ecc.), perché è chiaro che il giudizio individuale è invece relazione di rappresentazione e concetto. Ed alcune celebri divisioni del giudizio trovano il loro motivo o uno dei loro motivi nella distinzione che si è da noi introdotta (e che, giova ripetere ancora una volta, è, a questo punto, introdotta in modo provvisorio, salvo a cercarne piú oltre la formola definitiva) tra giudizio del concetto e giudizio della rappresentazione, tra definizione e giudizio individuale. Al lume di questa distinzione il giudizio analitico, definito come quello in cui dal concetto del soggetto si ricava il concetto di predicato, si direbbe essere nient'altro che il giudizio definitorio, identità di soggetto e predicato; e il giudizio sintetico, che aggiunge al soggetto qualcosa che non vi era prima, sarebbe il giudizio individuale, pensamento logico dell'intuizione, prima intuita solamente e non distinta o pensata. Ma altresí di codesta diade di analitico e sintetico assegneremo piú oltre il contenuto vero e l'uso proprio.

Il giudizio individuale e l'intuizione intellettuale.

Rifiutare la forma del giudizio individuale e ammettere quella sola del concetto e della definizione, è pretesa che si mostra talvolta, a guisa di tendenza, in coloro che di tutto cercano definizioni e vorrebbero solo sillogizzare, laddove il conoscere, il conoscere concreto e vero, importa, sí, pensare, ma insieme guardare, ossia pensare guardando e guardare pensando: conoscere è conoscere la realtà, e la conoscenza della realtà sono le rappresentazioni penetrate dal pensiero. La famosa intuizione intellettuale, considerata talvolta come un conoscere a cui l'uomo aspira ma che non possiede, e, tal'altra, come facoltà superiore allo stesso conoscere, dovrebbe, a rigore di lettera e di concetto, essere collocata nel giudizio individuale, che è veramente intuizione intellettuale ossia intellezione intuita.

Identità del giudizio individuale con la percezione o giudizio percettivo, —

Ma il giudizio individuale può prendere anche nome assai piú noto e familiare, quello di percezione; come la percezione dovrebbe essere detta sinonimicamente giudizio individuale, o almeno giudizio percettivo. Perché la percezione non si ottiene con l'aprire gli occhi, tendere l'orecchio e disserrare qualsiasi degli altri sensi, o in genere con l'abbandonarsi al sentire: la realtà non entra nel nostro spirito per queste larghe porte, e credere altrimenti è effetto consueto di scarsa riflessione. Né, d'altra parte, la percezione è semplice intuizione, come quella del poeta che intuisce e non sa che cosa intuisce, anzi non sa nemmeno di non sapere. Percepire vale apprendere una cosa come avente tale o tal'altra qualità, e perciò pensarla e giudicarla. Nemmeno la piú lieve impressione, l'atto piú fuggevole, la cosa più insignificante è da noi percepita se non in quanto è pensata. Donde la dignità suprema del giudizio individuale, che effettua tutta la conoscenza da noi in ogni istante prodotta, e pel quale solamente possediamo il mondo, anzi pel quale solamente un mondo è.

— e col giudizio memorativo o storico.

Nei giudizî percettivi sono compresi anche i giudizî che da taluni si denominano memorativi o storici: quelli cioè pei quali si afferma che un fatto è accaduto nel passato. Riconoscimento che non si può fondare mai sopra altro che sopra intuizioni presenti, della nostra vita presente, che porta in sé la passata e ci dà certezza e persuasione circa la verità del passato e circa la veridicità di questa o quella testimonianza. E, per converso, tutti i giudizî percettivi sono in qualche modo memorativi e storici, perché il presente, nell'atto medesimo in cui lo fermiamo innanzi al nostro spirito, diventa un passato: oggetto, come si suol dire, di memoria e di storia.

Erronea distinzione dei giudizî individuali in giudizî di fatto e di valore.

Erroneo sarebbe anche dividere, come di frequente si è tentato, i giudizî individuali in giudizî di fatto e giudizî di valore, asserendo che il giudizio: « Pietro è uomo » sia di natura diversa dall'altro: « Pietro è buono ». Ogni giudizio di fatto, in quanto attribuisce un predicato a un soggetto, gli dà un valore, dichiarandolo partecipe dell'universale o di una determinazione dell'universale. E, per converso, ogni giudizio di valore, in quanto attribuisce un valore, non può attribuire altro se non l'universale o una determinazione dell'universale, perchè fuori dell'universale non c'è valore. Perfino i giudizî di formola negativa, come: « Pietro non è buono », o « è non-buono », o « Pietro è cattivo », sono attribuzioni di universalità e di valore; perché, come sappiamo, non affermano altro se non che Pietro ha una determinazione spirituale diversa dalla bontà (per es., è utilitario, non ancora morale). Senza dubbio, a giudizî come questi che abbiamo tolti in esempio aderisce (secondo che in altro luogo si è notato e qui basta farne ricordo) l'espressione di un dover essere, il quale in questo caso si fa vivo nell'adoperata formola negativa; ma l'espressione di un dover essere o di un desiderio non è giudizio né di fatto né di valore; anzi, non è giudizio del

tutto: è mera proposizione, logo semantico che non è apofantico, formola ottativa o desiderativa, lirismo dello spirito, indirizzato all'ideale o all'avvenire [1].

Il giudizio individuale come forma ultima e perfetta del conoscere.

Oltre il giudizio individuale o percezione non vi ha altro atto conoscitivo da conoscere. In esso, ultimo e perfettissimo degli atti conoscitivi, il giro della conoscenza si chiude. La oscura sensibilità, diventata già chiara intuizione, e fattasi dipoi pensamento dell'universale, viene nel giudizio individuale logicamente pensata, ed è ormai conoscenza del fatto o dell'accadimento, ossia della realtà effettuale. Il giudizio individuale adegua pienamente la realtà.

Errore di trattarlo come il fatto iniziale della conoscenza.

Senonché, appunto perché essa è compimento del conoscere, la percezione dev'essere collocata, non già all'inizio, ma al termine della vita conoscitiva. Metterla all'inizio come mera sensibilità e far derivare da essa i concetti, sia per effetto di meccanismo psicologico sia per atto d'arbitrio, è l'errore dei sensisti ed empiristi. Concepirla come giudizio, e tuttavia metterla all'inizio, e da essa per ulteriore elaborazione fare uscire i concetti, è l'errore dei razionalisti e intellettualisti. Contro i quali tutti bisogna tener fermo che il primo momento della conoscenza è intuitivo e non percettivo; e che i concetti non derivano dall'atto intellettivo della percezione, ma entrano come costituenti in quell'atto stesso. Cominciare dalla percezione, intesa come giudizio percettivo, è cominciare dalla fine, ossia dal sommamente complesso. La percezione è, sì, il problema unico della gnoseologia, ma solamente perché ne è il problema totale, che racchiude tutti gli altri. Ed è anche, se così si vuole, la forma prima dello spirito conoscitivo, ma non perché sia la più semplice, sibbene perché è l'ultima: quel-

---

[1] Si veda sopra sez. I, c. 6.

l'ultimo, che, essendo insieme il tutto, si può dire primo in senso assoluto.

Motivo di tale errore.

Non è da negare che l'equivoco dei sensisti, e quello opposto dei razionalisti, abbiano qualche motivo di verità, e che si possano addurre concetti che effettivamente si svolgono dalla percezione e la presuppongono. Senonché codesti concetti non sono i concetti veri e proprî, dei quali ora trattiamo, ma i già definiti pseudoconcetti, che, svolgendosi dalla percezione, producono non piú giudizî ma pseudogiudizî, come si vedrà piú oltre, quando sarà dato chiarire la genesi dell'equivoco, cioè l'erronea teoria verrà superata come equivoco e determinata come verità. Nella differenza di giudizî individuali e pseudogiudizî individuali, di percezioni e pseudopercezioni, si troverà un altro dei motivi (e forse il piú profondo) che hanno indotto a geminare i giudizî in giudizî di fatto e giudizî di valore.

Sillogismi individuali.

S'intende poi che, come sono da ammettere giudizî individuali, cosí anche sillogismi individuali; o, per dir meglio, che, come non è possibile distinguere nella Logica filosofica giudizî e sillogismi, che formano un tutto indivisibile, cosí non è lecito distinguere i sillogismi individuali dai giudizî individuali o lecito è solamente in guisa verbalistica. «Caio è mortale» è già conclusione di sillogismo, non affermandosi che sia mortale senza qualche ragione, come, per esempio, che sia uomo o animale o essere finito; sicché il sillogismo: «Gli uomini sono mortali, Caio è uomo, dunque Caio è mortale», è solo verbalmente diverso dal giudizio: «Caio è mortale». Non già che la differenza di parole sia proprio nulla, perché una differenza di significato spirituale c'è sempre; e c'è persino quando, invece di «Caio è mortale», si dice: «Colui che chiamò Caio è mortale», o quando si traduce quel giudizio stesso in latino o in tedesco. Ma la differenza è nulla in quanto differenza di atto logico, perchè nell'una e nell'altra forma verbale c'è nient'altro che l'unica forma della logicità.

V

Il giudizio individuale e il predicato di esistenza

La copula: significato verbale e significato logico di essa.

Soggetto e predicato, indistinguibili nel giudizio definitorio, sono distinguibili e distinti in quello individuale; ma l'atto della distinzione (che è insieme unione) tra soggetto e predicato, rappresentazione e concetto, è nel giudizio individuale il medesimo dell'atto di distinzione e unione onde nell'altro viene definito il concetto. Nell'un caso e nell'altro il pensiero essenzializza ciò che pensa. Per questo rispetto non vi ha differenza tra le due forme di giudizio che abbiamo analizzate e finora, per ragione di chiarezza espositiva, tenute distinte; e uno stesso atto di pensiero distingue l'una e l'altra dalla mera rappresentazione in cui manca l' « è » (logico e non già verbale): quell' « è », che c'è nel giudizio cosí definitorio come individuale, e che, in questo secondo, assume piú propriamente il nome di copula, perché congiunge due elementi distinti, l'uno rappresentativo, l'altro logico. Anche qui conviene fare attenzione a non lasciarsi trarre in inganno dal verbalismo. L'essenzializzamento, la copula, il pensiero non consistono in una parola, che, astratta dal complesso, diventa semplice suono, e come suono può assumere qualsiasi altro significato. Nella mera rappresentazione si ritrova sovente l' « è », o ciò che verbalmente e grammaticalmente

si chiama copula; ma non vi ritiene valore di atto logico. « *Nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus* », è una proposizione che ha l' « è », ma con valore meramente semantico e non di atto di pensiero: quella frase poetica del vecchio Orazio non è altro se non l'espressione di un sentimento di giubilo. Per converso, si può sopprimere la parola, ma non per ciò si sopprime l'atto di pensiero. L'esclamazione: « bello! », che prorompe innanzi a un quadro, può essere una semplice espressione ammirativa, ma può essere anche un giudizio individuale, avente per soggetto la rappresentazione del quadro e per predicato l'universale estetico che si dice bello, nel quale la copula (e lo stesso soggetto) è verbalmente sottintesa, e nondimeno logicamente esistente e perciò sempre, anche verbalmente, reintegrabile. La quale reintegrazione non si può fare quando si abbia innanzi una mera rappresentazione od espressione di uno stato d'animo; perché in questo caso si tratterebbe non già di reintegrazione ma d'integrazione, cioè si eseguirebbe quell'atto di pensiero, e si produrrebbe quel giudizio individuale, che prima non era stato pensato.

Questioni circa le proposizioni senza soggetto. Verbalismo.

Nel movere, dunque, un'ultima questione circa il giudizio individuale, cioè se esso sia sempre esistenziale, conviene, come sempre, trasportare la ricerca dall'analisi verbale a quella logica, e non stare a speculare vanamente intorno a parole o a pezzetti di proposizioni arbitrariamente ritagliati, e perciò insignificanti o equivoci. Soprattutto, assai si è disputato sulle cosiddette proposizioni senza soggetto, come: « piove », e simili; ma noi, pur non intendendo negare il frutto che si è ricavato o si può ricavare da codeste dispute, non accetteremo la via che esse tengono e che rende il problema agitabile e discutibile all'infinito ed insolubile. « Piove », detto con sorriso di soddisfazione, significherà: « grazie al cielo, piove »; con animo contrariato: « maledetta pioggia, che m'impedisce di andare a passeggio »;

in risposta a chi domanda che cosa sia il rumore che s'ode sui vetri: «il rumore che s'ode è rumore di pioggia»; per contradire chi asserisce che il tempo è bello: «tu o dici il falso o non ti sei dato la pena di osservare: piove», ossia è la correzione di un errore percettivo o storico. E via esemplificando. Si vede da ciò che è fiato perso prendere a disputare intorno alla natura logica di quella proposizione, se prima non se ne determina il preciso significato; e, quando si procede effettivamente a determinarlo (anche le proposizioni da noi surrogate possono, prese astrattamente, apparire polisense e dare luogo ad equivoci), si è già abbandonata la materialità del verbalismo e si è passati al pensamento degli atti spirituali, considerati in loro stessi.

Confusione tra forme diverse di giudizî nei problemi sull'esistenzialità.

La controversia dell'esistenzialità nell'atto giudicativo, oltre che per questo verbalismo, è stata stranamente avviluppata per non essersi tenuti distinti il giudizio definitorio e il giudizio individuale, e, quel ch'è peggio, nemmeno il concetto e lo pseudoconcetto. Onde si è mossa alla pari la questione dell'esistenza innanzi a un giudizio definitorio, come: «l'Idea è», e innanzi a un giudizio individuale, come: «Pietro è». Ma, nel primo caso, come già sappiamo, l'esistenza coincide con l'essenza, e quel giudizio dice soltanto che l'Idea si pensa e perciò è; laddove il secondo non dice soltanto che Pietro è rappresentabile e perciò è, ma che esso esiste: Pietro potrebbe essere rappresentabile e non esistere; l'Ippogrifo è rappresentabile e non è esistente. Impropriamente poi sono stati recati come esempî di giudizî definitorî quelli desunti da pseudoconcetti, asserendosi che «il triangolo si pensa, ma non ha esistenza», o che «il genere mammifero si pensa, ma non esiste, se non come singolo animale»; perché in questi casi bisognava dire invece che «triangolo» e «mammifero» non si pensano punto ma si costruiscono, e perciò non hanno né essenza né esistenza. Per noi la questione intorno all'esi-

stenzialità non può nascere, dunque, né pel giudizio definitorio puro, che è concetto che ha esistenza come concetto, cioè essenza, né pel giudizio definitorio degli pseudoconcetti, che non è nemmeno pensiero; ma essa nasce solamente pel giudizio individuale, nel quale ha parte un elemento rappresentativo, ossia alcunché d'individuale e di finito. Per l'individuale e finito l'essenza non coincide con l'esistenza: cangevole a ogni istante, pur essendo in ogni istante l'universale, lo adegua solamente all'infinito.

Determinazione e suddivisione di questi problemi rispetto ai giudizî individuali.

Ricondotta la controversia al caso del giudizio individuale, nel quale essa ha il suo proprio significato, possiamo opportunamente dividerla in tre questioni particolari: 1.ª se il giudizio individuale importi sempre che il soggetto del giudizio sia esistente; 2.ª che cosa sia il carattere di esistenzialità; 3.ª se questo carattere basti a costituire giudizio.

Necessità del carattere esistenziale di questi giudizî.

E, per quel che concerne la prima, diciamo subito che facciamo nostra la risposta affermativa dei logici che hanno asserito e insistentemente difeso la necessità del carattere esistenziale nel giudizio, recando con questa loro teoria, non piccolo contributo al progresso della scienza logica. Se ciò che viene rappresentato esista o no, è senza dubbio cosa indifferente per l'uomo intuitivo, pel poeta, per l'artista, che per l'appunto non esce, in quanto tale, dalla cerchia rappresentativa. Ma per l'uomo logico, per colui che forma un giudizio individuale, non è piú indifferente: perché, in verità, egli non può giudicare di ciò che non esiste.

Malamente è stato obiettato che il giudizio logico resta sempre il medesimo, o che io abbia cento talleri in tasca o che li abbia solamente nella fantasia; che una montagna d'oro è soggetto di giudizî, quantunque, per lo meno fin oggi, nessuna l'abbia trovata in nessuna parte della terra; che Pamela è donna virtuosa (checché giudicasse in contrario il Baretti), quantunque non sia stata mai altrove che nell'immaginazione del Richardson o del Goldoni. A

cento talleri, a una montagna d'oro e a Pamela, che non esistono, non si può attribuire predicato alcuno; e, se si dirà che quei cento talleri sono esattamente divisibili per due o per cinque; o che quella montagna d'oro, immaginata di una determinata base e altezza, è misurabile in tanti metri cubi e ha sul mercato un valore di tanti e tanti milioni e miliardi; o che Pamela è degna di stima e di premio; bisogna avvertire che con questi giudizî non si giudicano né i cento talleri fantastici, né la fantastica montagna, né la fantastica Pamela, ma semplicemente si definiscono i concetti aritmetici del numero, dei numeri primi e della divisibilità, o quelli geometrici del cubo ed economici dell'oro come merce, o quelli morali della virtú, della stima e del premio.

L'inesistente assoluto e l'inesistente relativo.

Si dirà che nondimeno di quegl'inesistenti si parla, e perciò si giudica a ogni istante. Ma qui si badi a non confondere l'inesistente assoluto col relativo, che è inesistente solo di nome. L'inesistente assoluto è ciò che è escluso dal giudizio, implicitamente nella formola affermativa ed esplicitamente nella negativa. A chi parla della montagna d'oro, dei cento talleri posseduti e di Pamela come di realtà esistenti, si risponde negando quelle esistenze, cioè negandole in modo assoluto; e di quelle esistenze negate non è possibile giudicare, e nemmeno parlare, appunto perchè sono state affatto negate. Si tratta insomma in questo caso del giudizio individuale, che esclude da sé il suo contraddittorio, come accade del resto anche nel giudizio di definizione. Ma in quell'affermazione e negazione assoluta si fa anche in modo esplicito o implicito un'affermazione o negazione relativa; e dicendo che la montagna d'oro, i cento talleri o Pamela «non esistono», si dice insiememente che «esistono fantasmi, prodotti dalla fantasia o dall'immaginazione, di una montagna d'oro, di cento talleri, di una virtuosa Pamela». In questa seconda accezione, montagna,

talleri e Pamela non sono più l'inesistente assoluto, ma determinati fatti, soggetti di giudizio, il cui predicato è espresso dalla parola «inesistente», che ha in questo caso senso positivo e vale: «esistente come fantasma». L'inesistente assoluto è il contradittorio, il vero e proprio nulla; l'inesistente relativo (di cui si fa uso nel giudizio individuale) è un'esistenza diversa da quella che in un determinato giudizio individuale è affermata.

Certamente l'inesistente relativo, e in genere tutto il contenuto del concetto di esistenza, richiederebbe più particolare analisi, dalla quale forse si vedrebbe che il così detto inesistente si risolve in talune categorie di atti pratici, e designa a volta a volta le costruzioni arbitrarie onde si combinano immagini per gioco o per altro intento, e i desiderî, che accompagnano ogni atto volitivo e sono le infinite possibilità del reale. E si vedrebbe altresì che l'inesistenza nel secondo significato, ossia i desiderî, quando vengono rappresentati dall'arte, non si distinguono, nella cerchia di questa, dalle volizioni e azioni effettive, richiedendosi per distinguerli un concetto della volontà e dell'azione, laddove l'arte in quanto tale è scevra di ogni concetto. Ma questa indagine ci trarrebbe fuori non solo del problema che ora abbiamo innanzi, ma anche della Logica, menandoci ad altra regione della Filosofia [1], che sebbene abbia stretta attinenza con la Logica (come la Logica con essa), deve formare oggetto di speciale trattazione, se non si vuole confondere le menti offrendo tutte le cose in una volta sola. Era codesto, a dir vero, il procedere del sommo Giambattista Vico, che in un libro metteva tutti i libri, in un capitolo tutta l'opera, e spesso in una pagina o in un periodo tutta la sua filosofia e la sua storiografia; e chi scrive, pure onorandosi di chiamarsi vi-

---

[1] Si veda la *Filosofia della pratica*, p. I, s. II, c. 6.

chiano, vede in quel procedere didascalico, non un modello, ma un ammonimento.

Pel problema che ora ci occupa, basti aver messo in chiaro che ogni giudizio individuale importa l'esistenza di ciò di cui si parla, ossia della cosa che è data nella rappresentazione, anche quando questa cosa consista in un atto d'immaginazione, purché quest'atto sia riconosciuto in quanto tale e in quanto tale esistenzializzato. E perciò vige in siffatti giudizî il concetto di una realtà, che si gemina in realtà effettuale e in realtà possibile, in esistenza e inesistenza o mera rappresentabilità. Alcuni dei moderni indagatori della così detta *teoria dei valori*, ondeggiando tra psicologia e filosofia (e tra una filosofia antiquata e un'altra che ha per sé l'avvenire), hanno asserito che non si può pronunziare giudizio di valore, quando non si abbia innanzi un'esistenza. E poiché per noi giudizio di valore è qualsiasi giudizio individuale, dobbiamo accogliere questa loro tesi, ma liberarli dagl'imbarazzi che essi provano innanzi alle *immagini irreali* (che pure, a loro stessa confessione, offrono campo a giudizî di valore, quali sarebbero i giudizî estetici), facendo notare che in quel caso c'è l'*effettualità*, la *realtà* o, in breve, l'*esistenza d'immagini*, aventi a loro contenuto l'*ineffettuale* e *inesistente*.

Il carattere dell'esistenza come predicato.

Ci siamo aperti a questo modo la strada a risolvere la seconda questione enunciata, che volge intorno al carattere da assegnare all'atto esistenzializzante del giudizio. È esso un atto di pensiero, cioè l'attribuzione di un predicato a un soggetto, o invece un atto *sui generis*, che non trova riscontro negli altri atti di pensiero? L'esistenza, insomma, è o no predicato? — Le spiegazioni, che abbiamo avuto occasione di dare circa la prima domanda, ci permettono di concludere che l'esistenza, nel giudizio individuale, è *predicato*. Diciamo «nel giudizio individuale», perché in quello definitorio non è predicato per la ragione già espo-

sta, che in quel giudizio non vi ha distinzione tra soggetto e predicato, e l'esistenza vi coincide con l'essenza.

Critica dell'esistenzialità come posizione e come fede.

La risposta tradizionale suona all'opposto, che cioè l'esistenza nel giudizio esistenziale non è predicato, ma conoscenza *sui generis*; e questa conoscenza è detta talvolta una « posizione », tal'altra una credenza o « fede ». Che è poi come dire lo stesso; perché, concepito l'essere come esterno allo spirito umano e la conoscenza come separabile dal suo oggetto, tantoché l'oggetto potrebbe essere senza essere conosciuto, è evidente che l'esistenza dell'oggetto diventa una posizione, ossia qualcosa di « posto » innanzi allo spirito, di « dato » allo spirito, di estraneo a esso, e che lo spirito non si approprierebbe mai, se non facesse animo e coraggio, trangugiando il duro boccone con un irrazionale atto di fede. Ma tutta la filosofia che andiamo svolgendo comprova che nulla vi ha di esterno allo spirito, e perciò non vi sono di fronte a esso « posizioni » di sorta; e che i concetti stessi di mondo esterno, meccanico o naturale non sono già posizioni dall'esterno, ma posizioni dello spirito stesso, che foggia quel cosiddetto « esterno », perché gli giova foggiarlo, salvo a riannullarlo quando non gli giova piú. Né ci è stato mai possibile ritrovare, nella cerchia dello spirito, quella misteriosa e inqualificabile facoltà che si chiama fede, e che sarebbe un'intuizione che intuirebbe l'universale o un pensamento dell'universale senza il processo logico del pensiero. Tutto ciò che si chiama fede ci si è mostrato, sempre che l'abbiamo esaminato da vicino, o come atto di conoscenza o come atto di volontà, come forma teoretica o come forma pratica dello spirito.

È indubbio perciò che l'esistenza, se è qualcosa che viene affermato o negato, non può essere se non predicato; e solamente si potrebbe ricercare quale sorta di predicato sia, cioè quale sia il contenuto o il concetto preciso dell'esistenza: il che si è già assegnato, o almeno abbozzato, nelle

spiegazioni precedenti. Obiezioni come quella che è stata mossa al carattere concettuale e predicativo dell'esistenza con l'addurre che, se essa fosse predicato, bisognerebbe, nel giudizio « A è », poter pensare separatamente i due termini, ossia A e l'esistenza, e che, nel pensare A, questo è già esistenzializzato, — si dimostrano sofistiche, perché A, fuori del giudizio, non è pensabile, ma solamente rappresentabile, e perciò è privo di esistenzialità, predicato che esso acquista nell'atto stesso del giudizio.

Conseguenze assurde di quelle dottrine.

Del resto, le difficoltà che incontrano coloro che concepiscono l'esistenzialità nel giudizio individuale come cosa *sui generis*, sono documentate dalla teoria a cui essi si trovano condotti di un doppio genere di giudizî, l'esistenziale e il categorico. Dualità che torna impossibile giustificare logicamente, e che in effetti non è se non l'introduzione o la manifestazione di un dualismo metafisico, più o meno consapevole, che pone l'oggetto estraneo allo spirito, e fa che lo spirito lo apprenda per atto di fede e vi ragioni poi sopra per atto di pensiero. Perché non continuare sempre con l'atto di fede? o perché non estendere anche al giudizio iniziale l'atto del pensiero? O continuare nella stessa via o cangiarla affatto: ecco il dilemma che qui, come in altri casi, s'impone.

Il predicato di esistenza, come non sufficiente a costituire giudizio.

Ma nel rigettare la doppia forma del giudizio individuale, esistenziale l'una e categorica l'altra, e nel risolverle entrambe nell'unica forma che è quella categorica, facendo dell'esistenza un predicato tra i predicati, dobbiamo anche spiegare per quale ragione (e con ciò rispondiamo alla terza delle questioni nelle quali è stata divisa la trattazione dell'esistenzialità) si afferma ora che il predicato dell'esistenza non basta a costituire il giudizio. Come mai (si obietterà) non basta? Se io dico che « Pietro è », o che « l'Egeo è », non ho forse innanzi un giudizio perfetto? e non è giudizio meramente esistenziale? Ma anche qui è da inculcare

il solito *cave*, di guardarsi cioè dai tranelli del verbalismo e di pensare non sulle parole, ma sulle cose che esse designano. I giudizî recati in esempio sono tanto poco semplicemente esistenziali, che vi si parla dell' « Egeo » e di « Pietro », e, poiché si parla di queste cose, è chiaro che si sa che l'Egeo, per esempio, è un mare, e che cosa sia il mare, e via dicendo; e che Pietro è un uomo, e un uomo cosí e cosí fatto, italiano e non boschimano, di trent'anni e non di un mese, e via dicendo. L'elemento meramente rappresentativo non può nel giudizio essere ritrovato col fissarlo in una parola, la quale, in quanto fa parte del giudizio, è, come tutto il resto, compenetrata di logicità; e quando si dice che « Pietro » è soggetto ed è rappresentazione, ed « esistente » è predicato, si discorre grossamente e quasi per simboli. Se si chiedesse la formola di un giudizio meramente esistenziale ossia di un giudizio che lasci il soggetto intatto da ogni altro predicato che non sia quello di esistenza, la formola potrebbe essere solamente: « Qualcosa è ». Ma questa formola, a pensarci bene, non sarebbe piú giudizio individuale, perché ogni elaborazione logica dell'individuale o determinazione individuale dell'universale ne sarebbe stata esclusa; ed essa corrisponderebbe né piú né meno che a un giudizio definitorio, col quale si asserisse tautologicamente che « qualcosa » (un qualcosa in genere, indeterminato) « è », ossia che « la realtà è » o « è reale ».

Il predicato del giudizio come la totalità del concetto.

Per altro, la nostra teoria circa l'indispensabilità di altri predicati a costituire il giudizio non è da intendere come affermazione della necessità che al predicato esistenziale se ne aggiunga un altro qualsiasi, e nemmeno che gli si aggiungano tutti gli altri possibili. Nel primo caso avremmo sempre un'ingiustificabile dualità di predicati: quello dell'esistenza, e quello necessario a essenzializzare e a compiere il giudizio; nel secondo, di certo, la dualità sarebbe evitata, perché a costituire il giudizio tutti i pre-

dicati sarebbero necessarî, senza distinzione di essi in duplice ordine, e tutti sarebbero predicati qualitativi; ma resterebbe tuttavia l'idea di una successiva aggiunzione di predicati. Nella quale ipotesi non s'intende che cosa mai sarebbero quegli atti pei quali si verrebbe ad attribuire il primo, il secondo, il terzo, e insomma il penultimo predicato, senza conseguire ancora con siffatte attribuzioni la piena totalità del vero. Rappresentazioni, non piú; giudizî, non ancora: sarebbero, dunque, qualcosa d'insufficiente e di monco, la cui esistenza non potrebbe essere ammessa se non per arbitrio (come si fa nella psicologia), e in filosofia perciò sarebbe inammessibile. Non resta dunque se non concludere che nel giudizio tutti i predicati possibili sono dati in un solo atto: cioè che il soggetto viene predicato come esistenza, e per ciò appunto determinato cosí e cosí; determinato cosí e cosi, e per ciò appunto come esistenza.

In altri termini, il concetto che si predica nel giudizio individuale non è e non può essere mai un pezzo o una scheggia di concetto, ma è tutto il concetto, come universale, particolare e singolare, nella sua indivisibile unità. E se l'esistenza sembra un primo predicato, la ragione sarà forse in ciò, che il concetto di esistenza come attualità e azione, nella sua distinzione dalla mera possibilità, è il concetto fondamentale del reale, benché non sia pensabile davvero se non come determinato nelle forme particolari della realtà; onde quel primo predicato è primo solamente in quanto contiene l'ultimo, cioè non c'è né l'ultimo né il primo, ma il tutto. Chiarire questi enunciati è a ogni modo, come si è detto, ufficio dell'intera Filosofia e non già della sola Logica; la quale deve ora appagarsi della dimostrazione attinente al punto che più strettamente le importa, cioè all'impossibilità di separare tra loro nel giudizio i predicati, che sono necessarî a determinare la realtà del fatto, e dei quali qualunque manchi, il giudizio stesso è reso impossibile.

VI

Gli pseudogiudizî individuali. La classificazione e la numerazione

Gli pseudogiudizî individuali.

Come gli pseudoconcetti imitano i concetti puri e i correlativi giudizî definitorî, cosí, col mezzo di essi, vengono imitati i giudizî individuali, e si ottengono formazioni mentali che si possono acconciamente chiamare pseudogiudizî individuali.

Carattere pratico di essi.

Anche questi pseudogiudizî ritengono, com'è ormai ovvio, carattere non conoscitivo, ma pratico o mnemonico che si dica. E, per fermare l'attenzione sopra alcuni esempî, se pronunziamo di un animale che è un «chirottero» o che è «una scimia platirina», se di una casa che è «alta trenta metri e lunga quaranta», se della *Trasfigurazione* che è «un quadro sacro» o della *Danae* che è «un quadro mitologico» o dei *Promessi sposi* che sono «un romanzo storico», che cosa abbiamo appreso sul reale essere di quegli animali, di quella casa, e della *Trasfigurazione* e della *Danae* e dei *Promessi sposi*? A ben riflettere, non abbiamo appreso proprio nulla. Gli animali sono stati messi in una o altra casella o vetrina; la casa è stata paragonata, quanto a dimensione, con altre case o con un oggetto arbitrariamente assunto come unità di misura, che è il metro e potrebbe essere il piede, il palmo e altrettali; i due quadri e l'opera lettera-

ria sono stati considerati arbitrariamente secondo il concetto mitologico o religioso o storico a cui si possono per astrazione riferire. Ma di ciò che queste cose veramente sono, del modo in cui sono nate e vivono e della loro relazione con le altre cose e col Tutto, si è taciuto. Il loro valore, come si dice, rimane ignoto.

Genesi e critica della distinzione tra giudizî di fatto e giudizî di valore.

Da codesta mancanza, che è propria degli pseudogiudizî individuali, di qualsiasi determinazione circa il valore, prende alimento la distinzione tra giudizî di fatto (come sono essi chiamati talvolta) e giudizî di valore: distinzione nella quale si manifesta l'esigenza di ciò che i primi giudizî non forniscono, del significato o valore delle cose. Ma poiché gli pseudogiudizî individuali non sono per noi, quali si vantano, giudizî di fatto, noi per nostro conto non sentiamo il bisogno di compierli con giudizî di valore, i quali poi, concepiti estrinseci alla determinazione di fatto, riuscirebbero anch'essi arbitrarî. I veri giudizî individuali sono i giudizî puri, nei quali l'universale compenetra l'individuale e la determinazione del valore confluisce con quella del fatto. Negli pseudogiudizî ha luogo non questa compenetrazione, ma la meccanica applicazione di un predicato a un soggetto; tanto che per essi è veramente il caso di adoperare vocaboli che designino accostamento estrinseco, riunione o aggregazione del soggetto col predicato.

Importanza degli pseudogiudizî individuali.

Messo ciò in chiaro, sarebbe superfluo ripetere che non s'intende da noi togliere, e nemmeno scemare, l'importanza debita agli pseudogiudizî individuali, come non l'abbiamo tolta né scemata agli pseudoconcetti col definirli per quel che sono. E come negare la loro importanza, se ciascuno di noi a ogni istante li foggia e adopera? se ciascuno di noi si sforza di tenere ordinato, il meglio che può, il patrimonio delle proprie cognizioni? È più facile che uno studioso lavori senza schede e appunti di quel che un uomo

si astenga da pseudogiudizî individuali. Se passo mentalmente in rassegna il materiale che deve entrare a far parte della storia della pittura o della letteratura italiana, debbo di necessità disporlo in opere maggiori o minori, in drammi e novelle, in quadri sacri e paesaggi, e via dicendo; salvo poi, quando vorrò intendere storicamente quei fatti, ad abbandonare quelle partizioni ossia a prescinderne. Ad abbandonarle in quell'atto di comprensione, ma a ripigliarle subito dopo, se vorrò esporre il risultato della mia ricerca storica; nella quale esposizione mi sarà impossibile non dire che il Manzoni, dopo aver composto cinque i n n i s a c r i e due t r a g e d i e, si accinse a un r o m a n z o s t o r i c o, o che, nel Seicento, si svolse la p i t t u r a d i p a e s a g g i o: parole che sono strumenti necessarî alla comunicazione e all'intelligenza, e che solamente un pedante della filosofia si potrebbe proporre di mettere in bando. Parimenti, se voglio comperare una casa, ne visiterò parecchie e le ordinerò nella memoria secondo il luogo, la disposizione, la grandezza e altri caratteri, formolati in altrettanti pseudogiudizî. I quali dovrò tutti abbandonare come insufficienti nell'atto della scelta, perché allora la casa che sceglierò, avrà un carattere solo: di essere quella che serve ai miei bisogni, vale a dire quella c h e m i p i a c e. Ma dovrò poi valermi di nuovo di quei caratteri astratti nel discorso che farò con colui che me la cede e nel contratto che mi accadrà di stendere; dove parlerò non piú soltanto del mio piacere e della mia volontà, ma anche di una casa alta trenta metri e larga quaranta, e via determinando. Il medesimo si dica dei chirotteri e delle scimie platirine o catarine, che non potrò ottenere di vedere in un museo o in un giardino zoologico, se non chiamandole a quel modo; e così seguiterò a chiamarle, sebbene quelle determinazioni astratte non valgano né a farmi ben dipingere quegli animali, né a farmene intendere l'ufficio nell'universo, ossia nella storia del cosmo.

Giudizî individuali empirici e individuali astratti.

Senonché, per procedere oltre e andare divisando gli altri caratteri differenziali che gli pseudogiudizî presentano rispetto ai giudizî individuali, è necessario considerarli anche secondo la doppia forma che assumono gli pseudoconcetti, la forma empirica e la forma astratta, e distinguerli cosí in giudizî individuali empirici e in giudizî individuali astratti.

Processo formativo dei giudizî empirici.

Paragonando i giudizî individuali empirici con quelli puri — per esempio, questi due: «la *Trasfigurazione* è quadro sacro», giudizio empirico, e «la *Trasfigurazione* è opera estetica», giudizio puro, — la prima cosa da notare è, che il giudizio individuale empirico presuppone quello individuale puro. Sappiamo già che gli pseudoconcetti, empirici o astratti, presuppongono l'idea del concetto puro; ma perché si formino particolari concetti empirici adoperabili come predicati di giudizî empirici, quella idea non basta, ed è necessario non solo che si abbia il pensamento effettivo di tali e tali concetti puri, ma anche che questi siano tradotti in giudizî individuali. Se ciò non fosse, donde i concetti empirici trarrebbero la materia loro? Affinchè questo giudizio: «La *Trasfigurazione* è quadro sacro» sia pronunziato, occorre che si abbia, anzitutto, il concetto empirico di «quadro sacro». Ora, questo concetto empirico (lasciando stare che presuppone altri concetti empirici, dei quali qui non si tiene conto, perché si verrebbe ora a complicare il problema senza giovamento per la dilucidazione richiesta) presuppone, a sua volta, il concetto puro di «opera estetica»; e solamente quando si siano riconosciute come tali un certo numero piú o meno grande di opere artistiche, cioè si siano formati i relativi giudizî individuali puri, se ne possono astrarre i caratteri e passare alla formazione degli pseudoconcetti: quadri sacri, storici, mitologici, paesaggi, e via discorrendo. Ottenuti i quali, allora e solamente allora, offerendocisi innanzi un'opera estetica — per

esempio, la *Trasfigurazione*, — e formolandosi da capo il giudizio individuale puro che la riconosca come tale (« la *Trasfigurazione* è opera estetica »), si è in grado finalmente di applicare lo pseudoconcetto, e pronunziare il giudizio empirico: « La *Trasfigurazione* è quadro sacro ».

Fondamento esistenziale di essi.

Conseguenza del qui indagato processo onde si formano i giudizî individuali empirici, e in virtù del quale essi hanno a loro fondamento i giudizî puri, è che anche i giudizî empirici si sostengono, in ultima analisi, sul concetto di esistenzialità. Non si costituiscono pseudoconcetti di possibilità, perché le possibilità sono infinite, e vano sarebbe, ossia di nessun utile mnemonico, formarne i tipi; e, quando sembra talora che si costituiscano siffatti tipi fuori di ogni esistenza, la costruzione serve, non già a scopo mnemonico, ma a quello di ricerca; come è il caso delle ipotesi e di altre escogitazioni provvisorie. Ma il giudizio empirico si riferisce al giudizio individuale, ossia esistenziale, e adopera insieme pseudoconcetti di provenienza esistenziale. Per questa ragione, nel dare esempî (nel capitolo precedente) di giudizî esistenziali, ci siamo valsi senza scrupolo anche di giudizî empirici, obbedendo essi, nel riguardo dell'esistenzialità, alla medesima legge di quelli. « Questo animale è un chirottero » importa l'esistenza non solamente dell'animale preso a soggetto del giudizio, ma anche di quella serie di animali dai quali è stato astratto il carattere o il complesso di caratteri, che con nome di « chirottero » funge da predicato. Un animale che non esista, e una classe di animali che non esistano, non sono riducibili a soggetto e predicato, e non danno luogo a giudizio di sorta.

Dipendenza dei giudizî empirici dai giudizî puri.

Altra conseguenza del descritto processo è che i concetti e giudizî empirici sono continuamente promossi e modificati dai giudizî individuali puri. Ufficio dei concetti e dei giudizî empirici è serbarci il possesso e procurarci il facile maneggio delle nostre cognizioni; e ciò non ad altro fine

che di porgere il fondamento alle nostre azioni, e perciò anche all'acquisto di nuove cognizioni. Le nuove cognizioni si esprimono in nuovi giudizî individuali puri, i quali a loro volta porgono materia all'elaborazione di nuovi concetti e giudizî empirici. A questo modo i concetti e i giudizî empirici si debbono rinnovare, e si rinnovano di continuo, tuffandosi nelle onde dei giudizî individuali puri, veri giudizî di realtà; e da quelle acque riemergono con nuova giovinezza. Se ciò non fanno, peggio per essi: ammalano, deperiscono e muoiono. Accadèndo, per ipotesi, un profondo e rapido rivolgimento di pensiero, o, come anche si dice, una trasvalutazione di tutti i valori della vita e della realtà, si avrebbe al tempo stesso una non meno rapida e profonda trasformazione di tutti i concetti e giudizî empirici, prima posseduti e adoperati. Il che, se non proprio in aspetto di cataclisma, certamente in aspetto piú modesto, accade di continuo nella vita spirituale. Chi, per esempio, adopera piú il concetto empirico di flogisto e forma piú i corrispondenti giudizî, una volta che non è piú ammessa l'esistenza di questo fattore della combustione? Chi dice piú (fuori che per gioco) che il tale sillogismo è in *bramantip* o in *fresison*, o che la tale parte della orazione è un *ornatum* o una *ipotyposis*, quando non si crede piú ai fatti sui quali questi concetti della vecchia Logica e Rettorica erano fondati? Chi discerne ancora i destini degli uomini secondo le congiunzioni degli astri che hanno preseduto alla loro nascita, come si faceva un tempo quando si aveva fede nell'astrologia, o meglio, l'astrologia era scienza ed era filosofia?

I giudizî empirici come classificazione.

Il giudizio empirico, in quanto applica un predicato a un soggetto determinato dal giudizio individuale puro, fa rientrare quel soggetto in quel predicato, che è un tipo o classe, e perciò classifica i soggetti dei giudizî individuali. Cosicché i giudizî empirici si possono denominare anche giudizî di classificazione; e ciò rischiara il motivo

che ha spinto alcuni logici a definire il giudizio in genere come nient'altro che rapporto di subordinazione. Il giudizio empirico, infatti, subordina una rappresentazione (che è stata prima logicamente qualificata nel giudizio individuale) a un concetto (empirico), ossia la colloca in una classe.

Classificazione e intelligenza.

Se il classificare per le ragioni già dette e che sarebbe fastidioso ripetere, risponde a un bisogno essenziale dello spirito, classificare non è poi intelligere, intendere, capire, comprendere; onde, non meno che gli spiriti disordinati, aborrenti dal classificare, sogliono essere notati di fallace abito mentale i perpetui classificatori, che si stanno paghi a collocare le cose nelle classi, quando occorre invece penetrarne la qualità e l'ufficio peculiari. Errore assai comune è credere di avere intesa a fondo una cosa, e risoluti i problemi intorno a essa, quando la si è solamente riposta sopra una scansia, ossia in una classe. Cosí la vecchia critica accademica, invece di ricercare e determinare se i *Promessi sposi* fossero o no opera bella e quale moto di spirito e disposizione d'animo quel libro rappresentasse, ricercava se essi fossero « romanzo » o « novella », « romanzo storico » o « didascalico », « storico di personaggi », o « storico d'ambiente », e via discorrendo. E i vecchi zoologi, invece d'indagare la storia e la trasformazione degli animali, la loro vita e il loro abito, si restringevano volentieri ad aggiungere un individuo raro a una varietà, o una varietà a una sottospecie, o una sottospecie a una specie, e reputavano di avere con siffatte operazioni, necessariamente estrinseche, adempiuto ai doveri della scienza.

Scambio tra le due, e genesi delle illusioni percettive e giudicative.

L'abuso dei giudizî empirici o classificatorî non è minore in rapporto alle percezioni, le quali, come sappiamo, sono nient'altro che i giudizî individuali stessi; perché accade sovente che, nell'accingersi a percepire ossia a formare giudizî di realtà, la mente, preoccupata da pseudoconcetti, forma invece giudizî empirici e li lascia insinuare al posto

dei giudizî individuali puri. Da codesti equivoci sono sorte controversie famose circa la verità della percezione, come quella che si appoggia sul noto esempio del bastone immerso nell'acqua, storto e spezzato alla vista dell'occhio, ma integro e diritto nella realtà. Sul qual proposito si suole rispondere che l'errore è del giudizio, perché la percezione, in quanto percezione, non erra mai; ma la risposta non è del tutto corretta, perché la percezione è giudizio, e, se il giudizio erra, erra anch'essa. Bisognerebbe piuttosto dire che l'errore non è nel giudizio ma nel pregiudizio, nel pregiudizio che quel bastone sia in realtà diritto, e che, immerso nell'acqua, la realtà reale venga turbata da un estraneo fattore: quasi che il bastone fuori dell'acqua abbia maggiore o migliore realtà di quella che esso ha, immerso nell'acqua. L'errore, insomma, proviene dalla costruzione del concetto empirico di «bastone», scambiata per costruzione di concetto vero e proprio, e pel quale sembra che il bastone, immerso nell'acqua e che appare spezzato, non risponda al suo vero concetto. Parlando a rigore, la percezione del bastone spezzato, o come altro si atteggi, non è meno vera di quella del bastone diritto; e l'assurdo occasionato dal concetto empirico consiste nel cercare, tra le varie percezioni, la percezione vera, da porsi a fondamento e misura delle altre, dichiarate illusorie. E l'errore sembrerà forse di poco conto, almeno fintanto che si tratti di un bastone: ma esso tira seco conseguenze gravissime, giacché a furia di consimili errori si è venuti a porre le Cose fuori dello Spirito, e si è giunti né piú né meno che alla solenne quanto misteriosa Cosa in sé.

Concetti astratti e giudizî individuali.

Diversamente dai concetti empirici, gli astratti presuppongono bensí il concetto puro ma non i giudizî individuali; e, per esempio, non è necessario rappresentarsi cose singole per formare i concetti della serie numerica o quelli delle figure geometriche, che sono astratti appunto perché vuoti di ogni contenuto rappresentativo.

Impossibilità di applicazione diretta dei primi ai secondi.

Da ciò consegue che i concetti astratti, presi da soli, non danno luogo a pseudogiudizî individuali, ma solo a giudizî definitorî, astratti anch'essi. La serie dei numeri o delle figure geometriche non si può immediatamente applicarla ai fatti individualmente determinati, che i giudizî individuali affermano, e che sono distinti e pur congiunti tra loro per modo che nell'uno è sempre in qualche maniera l'altro; e perciò si dice che le cose qualitativamente diverse sfuggono alla matematica, e non si sommano una vacca, una quercia e una poesia. E sebbene tutte le cose abbiano almeno questo di comune, di essere cose, ciò non basta a render possibile quell'applicazione, perché le cose in quanto semplici cose in genere sono infinite cioè innumerabili, ossia la serie delle cose in genere è nient'altro che la serie stessa dei numeri. L'espressione: «giudizî individuali astratti» mostra chiara, del resto, la contradizione, poiché l'individuale concretamente inteso non può essere mai astratto, né l'astratto mai individuale, nemmeno per pratica finzione.

Intervento dei giudizî empirici come intermedî. Riduzione dell'eterogeneo all'omogeneo

Affinché i concetti astratti si applichino ai giudizî individuali (come certamente si applicano), deve aversi dunque un intermedio, che renda possibile l'applicazione. E questo intermedio sono i giudizî individuali empirici, che riducono l'eterogeneo all'omogeneo e preparano così il terreno all'applicazione dei concetti astratti e alla formazione dei corrispondenti pseudogiudizî, ai quali spetta dunque il nome non d'individuali-astratti, ma di e m p i r i c o - a s t r a t t i. I giudizî empirici e gli empirico-astratti non sono da concepire come due classi coordinate del pseudogiudizio individuale, ma come due forme, delle quali la seconda si fonda sulla prima.

La riduzione dell'e t e r o g e n e o a o m o g e n e o si compie per mezzo del già descritto procedimento onde si costruiscono le classi e, sul fondamento di esse, si classifica, ossia

si assume il particolare nel generale, il singolare nel comune. Per tal via le varietà individuali, che sfuggirebbero a ogni applicazione di numero, vengono debellate e si ottengono in cambio cose rientranti in una medesima classe: per esempio, querce, vacche, uomini, aratri, drammi, quadri, e via discorrendo. Cose in numero finito (come già sappiamo per l'analisi da noi fatta delle rappresentazioni che sono racchiuse in un determinato concetto empirico), e perciò numerabili. E cosí finalmente è dato pronunziare i giudizî empirico-astratti, che suonano: «Queste vacche sono cento»; «queste querce sono trecento»; «le case di questo villaggio sono quattrocento»; «gli uomini che vi abitano sono duemila»; «gli aratri di questo campo sono due»; e via discorrendo. Ovvero ellitticamente: «100 vacche», «300 querce», «400 case», «2000 abitanti», «2 aratri», e via enumerando, come si usa nelle statistiche e negli inventarî.

I giudizî empirico-astratti, e la numerazione (misurazione, ecc.).

Se il procedimento dei giudizî individuali empirici è stato designato come classificazione, questo dei giudizî empirico-astratti può togliere nome di numerazione, comprendendosi in esso anche la cosí detta misurazione. La quale è resa possibile dall'altra, e sta all'altra come i concetti geometrici verso gli aritmetici; e per essa, con pochi ritocchi, si potrebbe ripetere il già detto per l'altra. Anzi alla numerazione in genere è da estendere la definizione che è stata proposta dallo Hegel come propria della misurazione, cioè che essa sia la quantità qualitativa: la quantità applicata alla qualità, ma alla qualità resa omogenea dal procedimento classificatorio; nel qual senso i giudizî empirico-astratti sono tutti e sempre qualitativo-quantitativi.

Numerazione e intelligenza.

E se il classificare non è in alcun modo un intendere le cose e assegnare il loro valore, nemmeno il numerare è intelligenza e comprensione, restringendosi esso a una manipolazione delle cose, affatto estrinseca e indifferente alla loro qualità. Che dati oggetti siano numerabili o misura-

bili con 100, con 1000, con 10000, non insegna nulla intorno all'esser loro. E solo per effetto di grossa illusione si crede talvolta che il valore sia in funzione del numero, e che, accrescendo o diminuendo il numero, si accresca o diminuisca il valore: illusione cui ben si contrappone il detto comune, che il numero non è qualità.

La cosí detta conversione della quantità in qualità.

Fin dall'antichità è stato avvertito un processo, che è stato piú tardi descritto come passaggio dalla quantità alla qualità, o conversione della quantità in qualità; e sono risaputi e quasi popolari i giochetti logici, onde, strappando la concessione, in apparenza legittima quanto tenue, che col togliere un capello dal capo di un individuo ben chiomato costui non diventi calvo, o col togliere un granello da un cumulo di grano il cumulo non sparisca, si viene a togliere un capello dopo l'altro o un granello dopo l'altro, e il chiomato si muta in calvo e il mucchio di grano lascia alfine scorgere nudo il suolo. Ma l'errore in questi casi è iniziale e sta tutto nella prima concessione. Un uomo chiomato o un mucchio di grano sono quello che sono fintanto che niente si muti in loro; e il mutamento di quantità si traduce in mutamento di qualità non perché il primo concetto sia costitutivo del secondo, ma all'inverso perché il secondo è costitutivo del primo. La quantità è stata ottenuta, la numerazione o misurazione è stata compiuta, col prendere le mosse dalla qualità determinata nel giudizio individuale puro e resa omogenea nel giudizio empirico, fondamento del giudizio numeratorio e misuratorio; cosicché la qualità è ciò che fornisce il solo contenuto reale all'astratto concetto quantitativo. Togliendo il capello o il granello, si viene attraverso la formola quantitativa a mutare la qualità stessa; e perciò non la quantità passa in qualità, ma una qualità passa in un'altra qualità. La quantità per sé presa, ossia come determinazione astratta, è impotente a penetrare il reale.

Spazio e tempo matematici, e loro astrattezza.

Un'ultima osservazione, alla quale porge materia la differenza tra i giudizî individuali puri (o giudizî di realtà e di valore, se cosí piace chiamarli) e i giudizî quantitativi o empirico-astratti, è che tutta la concezione delle cose come occupanti varie porzioni di spazio, e succedentisi in modo discontinuo, l'una distaccata dall'altra, nel tempo, si origina dall'ultimo tipo di pseudogiudizî, dai giudizî quantitativi, ed è un'alterazione dell'ingenuo e vero concetto della realtà, che si ha nel percepire puro. Mostrare, come si è fatto da noi, la genesi dei giudizî quantitativi, e perciò dello spazio e tempo matematici, vale assegnare la natura e la definizione di queste idee, e scoprirle come mere escogitazioni di astrattezze, che non bisogna confondere col pensamento reale. La medesima verità è contenuta nella dottrina kantiana dell'idealità del tempo e dello spazio, che è tra i maggiori avanzamenti filosofici che si siano mai compiuti, ed ogni filosofia, consapevole della storia del pensiero, deve accettarla. Accettandola dunque anche noi, aggiungiamo soltanto la glossa (giustificata dalle dimostrazioni svolte di sopra), che quel carattere del tempo e dello spazio matematici non si dovrebbe chiamare idealità (perché l'idealità è la vera realtà), ma piuttosto irrealità o idealità astratta, o, come per nostro conto abbiamo preferito dire semplicemente, astrattezza.

SEZIONE TERZA

Identità del concetto puro e del giudizio individuale
La sintesi a priori logica

I

Identità del giudizio definitorio (concetto puro) e del giudizio individuale

Risultato dell'indagine precedente: il giudizio definitorio e quello individuale.

La discesa dal concetto puro verso l'intuizione, ossia l'esame delle relazioni che si stabiliscono tra il concetto e le intuizioni, ottenuto che si sia il primo, e delle conseguenti trasformazioni cui vanno soggette le seconde, potrebbe sembrare giunta ormai al suo termine. Infatti, il concetto, considerato dapprima astrattamente, è stato mostrato più in concreto in quanto s'incarna nel linguaggio ed esiste come giudizio definitorio; e poi, cósí concretamente posseduto, in quanto riopera sulle intuizioni da cui

è uscito, o, come si dice comunemente, si applica ad esse, producendo il giudizio individuale o percettivo. Dalle intuizioni al concetto, e quindi alla espressione del concetto o giudizio definitorio, e da questo al giudizio individuale, il passaggio è stato seguíto e mostrato nella sua logica necessità; cosicché le due forme distinte sono insiememente unite, essendo la prima condizione e fondamento della seconda, con nesso tale che sembra perfetto. Il giudizio definitorio non è giudizio individuale, ma il giudizio individuale implica un precedente giudizio definitorio. Che si pensi il concetto di uomo, non vuol dire che l'uomo Pietro esista; ma, per affermare che l'uomo Pietro esiste, si deve prima aver affermato che esiste l'uomo, ossia aver prima pensato quel concetto.

Distinzione tra i due: verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, ecc.; formali e materiali.

La distinzione tra le due forme del giudizio definitorio e del giudizio individuale è generalmente ammessa; e non solo si può ritrovarla, come si è già detto, in uno almeno dei significati nei quali vengono intesi i giudizî analitici e sintetici, ma è espressa anche piú chiaramente nella distinzione ben nota tra verità di ragione e verità di fatto, tra verità necessarie e verità contingenti, tra verità *a priori* e verità *a posteriori*, tra ciò che si afferma *logice* e ciò che si afferma *historice*. Anzi sembra che solamente in virtú di questa distinzione si possa dare un qualche contenuto alla dottrina logica, che asserisce la possibilità di proposizioni formalmente vere e materialmente false. Per ogni altro verso, è inammissibile che la verità formale si distingua mai da quella effettiva, sempre che « forma » s'intenda nel significato filosofico e non in quello della Logica formalistica, dove designa un'esteriorità arbitrariamente fissata e, come tale, né vera né falsa. Ed è inammissibile che una stessa proposizione possa esser vera per un rispetto e falsa per l'altro, quasi che una proposizione sia mai giudicabile sotto altro rispetto che non quello del

suo univoco significato e valore. Ma, posta la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, è da concedere che ben si potrebbero trovare incorporate in una stessa proposizione verbale affermazioni dell'uno e dell'altro genere, le une vere e le altre false. Che il detto del Cambronne: «la Guardia muore e non si arrende» sia «un detto sublime», è formalmente (razionalmente) vero e materialmente (di fatto) falso, perché il Cambronne non pronunziò mai quelle parole. All'inverso, che l'*Assedio di Firenze* del Guerrazzi sia «un bellissimo libro, perché infiammò di amore per la patria molti animi giovanili», sarà materialmente (di fatto) vero, ma è formalmente (razionalmente) falso, perché l'effetto indicato non è prova della bellezza di un libro, che non consiste nella sua pratica od oratoria efficacia.

Assurdità sorgenti da queste distinzioni: il giudizio individuale come ultralogico; —

Pure, nonostante il fulgore che la distinzione di giudizio definitorio e giudizio individuale, di verità di ragione e verità di fatto sembra possedere, nonostante la secolare sua tradizione e la conferma che riceve nel consenso universale e nell'uso comune, questa distinzione urta contro una difficoltà grave. Per intendere la quale bisogna anzitutto determinare con esattezza ciò che propriamente si viene ad affermare, quando al giudizio definitorio o verità di ragione si fa che segua il giudizio individuale o verità di fatto. Una distinzione di questa sorta conosciamo già tra intuizione e concetto, e siamo stati consapevoli che in tal modo distinguevamo due forme fondamentali dello Spirito: la forma rappresentativa o fantastica, e la forma logica. Nel porre ora come distinti giudizio definitorio e giudizio individuale, s'intende forse affermare qualcosa di analogo e distinguere la forma logica (concetto o definizione) da un'altra forma non più logica, quantunque contenente in sé la logicità come superata e subordinata, nel modo stesso che il concetto contiene in sé l'intuizione? In altri termini, il giudizio individuale è qualcosa di ultralogico? Certa-

mente si assevera che esso non è mera definizione; ma si può asseverare che esso non sia logicità? Se nel giudizio individuale il soggetto è una rappresentazione, è anche vero che questa rappresentazione non si trova in esso come si troverebbe nella contemplazione estetica, ma come soggetto di giudizio, e perciò non come rappresentazione pura e semplice, ma come rappresentazione pensata ossia logicità. Lo Hegel ha notato piú volte che chi mette in dubbio l'unità di individuale e universale non deve aver fatto mai attenzione ai giudizî che a ogni istante gli escono di bocca, nei quali, mercé la copula, egli afferma risolutamente che Pietro È uomo, ossia che l'individuale (il soggetto) È l'universale (predicato); non già qualcosa di diverso, né un pezzo o frammento, ma proprio quello, l'universale. E poi, le verità di fatto non sono anch'esse verità di ragione? Non sarebbe irrazionale pensare che un fatto non sia quel fatto che è stato? L'esistenza di Cesare e di Napoleone è forse meno razionale di quella della qualità e del divenire? E non sono altrettanto necessarie le cose che si dicono contingenti quanto quelle che si dicono necessarie? A buon diritto ci facciamo beffa di coloro che vogliono pensare che le cose potevano succedere diversamente da come sono succedute; e Cesare e Napoleone sono, in verità, tanto necessarî quanto la qualità e il divenire.

- ovvero dualità di forme logiche.

Queste considerazioni si potrebbero agevolmente moltiplicare e ne risulterebbe con sempre piú inoppugnabile evidenza che il giudizio individuale è non meno logico di quello definitorio, e le verità di fatto, contingenti e *a posteriori*, non meno logiche di quelle di ragione, necessarie e *a priori*. Ma, posto ciò e volendo pur serbare la distinzione tra le due forme, questa non sarebbe piú distinzione tra forme dello spirito, ma una di quelle sottodistinzioni nella forma logica dello spirito, che abbiamo già tutte negate nel loro stesso assunto. E, in effetto, neanche

qui si vede come il pensamento logico, ossia il pensamento dell'universale, possa essere due pensamenti, l'uno di un modo, l'altro di un altro; l'uno universale dell'universale, l'altro universale dell'individuale. Intuizione e concetto si distinguono come individuale da universale; ma che l'universale si distingua dall'universale con l'introdurre come elemento di differenziazione l'individualità, è cosa inconcepibile.

Difficoltà a disfarsi di quelle distinzioni.

La difficoltà è resa piú ardua dall'altra non meno forte inconcepibilità e impossibilità di abbandonare la conclusione ottenuta di sopra, per la quale il giudizio individuale si è dimostrato possibile solo col presupposto di un concetto o giudizio definitorio. Ogni sforzo che si faccia per cancellare quel presupposto e per concepire di nuovo, al modo che una volta usava, il giudizio individuale o percettivo come anteriore al concetto, privo del tutto di carattere logico, mera asserzione di fatto, senza lume di universalità, riesce vano. Se non possiamo ammettere dualità di forme logiche, meno ancora possiamo ammettere che il giudizio individuale sia alogico, inferiore alla logicità.

L'ipotesi della reciproca implicanza e, quindi, dell'identità tra le due forme di giudizio.

Una sola via sembra che si apra tra queste difficoltà; e sarebbe quella di serbare la conclusione ottenuta, ossia la necessità del giudizio definitorio come presupposto del giudizio individuale, ma affermare insieme la necessità del giudizio individuale come presupposto del definitorio. Facendo dapprima quest'affermazione a guisa d'ipotesi, vediamo che cosa essa importerebbe e a quali conseguenze condurrebbe nella presente indagine. Presupponendo l'un giudizio l'altro, ed essendo perciò la presupposizione reciproca, non si potrebbe piú parlare di distinzione tra i due giudizî, ma di unità pura e semplice, d'identità, in cui la distinzione s'introdurrebbe poi solamente per astrazione e atto di arbitrio, col dividere ciò che non può essere se non come indivisibile. D'altra parte, la distinzione, sebbene

astratta, riterrebbe pur sempre valore come buon espediente didascalico a chiarire la piena natura dell'atto logico; e verrebbero a questo modo giustificati tanto il procedimento da noi seguíto finora di svolgere prima il concetto e il giudizio definitorio e poi il giudizio individuale, quanto la riserva che abbiamo sempre usata circa quel che v'era di provvisorio in tale distinzione, e di conseguenza l'ulteriore questione che ora abbiamo mossa e stiamo esaminando circa l'unità dell'atto. Cadrebbero, in quella ipotesi, tutte le difficoltà sorgenti dalla parvenza di una dualità di forme logiche; definizioni e giudizî individuali, verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, *a priori* e *a posteriori*, si mostrerebbero come unico atto e unica verità; — e insieme si mostrerebbe praticamente legittimo parlarne come di atti distinti, perchè nell'esprimere quell'unica verità e quell'unico giudizio si può mettere verbalmente o letterariamente in risalto ora la definizione e ora l'asserzione di fatto, ora il soggetto e ora il predicato.

Obiezione: l'apparente mancanza di elemento rappresentativo e storico nelle definizioni.

Questa via, che offrirebbe tanti vantaggi e sarebbe vera via di uscita, sembra peraltro impedita dal fatto che nelle definizioni non si scorge traccia del giudizio individuale che dovrebbe esservi contenuto e fare tutt'uno con esse. Se diciamo: «la volontà è la forma pratica dello Spirito», ovvero: «la virtú è abito di azioni morali», dov'è mai (si domanderà) il giudizio individuale e l'elemento rappresentativo? Vi ha, senza dubbio, la forma verbale, espressiva e rappresentativa, necessaria al concetto per la sua concreta esistenza; ma non già la richiesta affermazione di fatto. Cosicché l'ipotesi, che si è proposta, sarà assai ingegnosa e ricca di tutti i vantaggi che si sono detti; ma, nón sembrando confermata dall'indagine, parrebbe da rigettare, anche a rischio di doverne andare escogitando qualche altra migliore, e, se non si trova, rinunziare come disperati a risolvere la difficoltà.

Senonché giova non avere fretta e dare attenzione al piccolo particolare che si è accennato di volo: che cioè la forma verbale o letteraria può mettere in risalto un momento del giudizio e gettare nell'ombra e far quasi dimenticare, ma non perciò sopprimere, l'altro. Anche (per ricordare il caso inverso) nei giudizî percettivi o di fatto, e in ispecie nelle forme di essi che si sono chiamate meramente esistenziali e in quelle chiamate impersonali, pareva alla prima non esservi traccia di concetti; e nondimeno un'analisi, che non si è lasciata arrestare dalle apparenze ed ha esaminato le forme verbali in quel che hanno d'espresso e in quel che hanno di sottinteso (espresso anch'esso a suo modo), ve li ha ritrovati, confermando che nessun giudizio è possibile senza il fondamento del concetto. In verità, una definizione non esiste così in aria, come potrebbe sembrare dagli esempî che se ne recano nei trattati e nei quali si prescinde dal dove e dal quando e dall'individuo e dalle altre circostanze di fatto, tra le quali la definizione è stata pronunciata. In una definizione così vagamente presentata non si rinviene elemento rappresentativo e giudizio individuale; ma appunto perché è definizione mutilata, resa astratta e indeterminata, e che viene poi determinata solo col significato che si compiacerà di attribuirle chi la riceve nella sua mente. Se invece si considera la definizione nella sua concreta realtà, vi si troverà sempre, esaminandola con cura, l'elemento rappresentativo e il giudizio individuale.

Ma reale esistenza dell'elemento storico nelle definizioni, apprese nella loro concretezza.

Ogni definizione è la risposta a una domanda, la soluzione di un problema; e non vi sarebbe luogo a pronunciarla se noi non facessimo domande e non ci proponessimo problemi. Perché ci daremmo quell'incomodo? quale bisogno ci costringerebbe? Come ogni atto dello spirito, la definizione sorge da un contrasto, da un travaglio, da una guerra che invoca pace, da una oscurità che cerca luce,

La definizione come risposta a domanda e come soluzione di problema.

ossia, come abbiamo detto, è una domanda che chiede risposta. Né solamente la risposta suppone la domanda, ma tale risposta, tale domanda. La risposta deve essere intonata alla domanda, perchè altrimenti non sarebbe risposta, ma elusione di risposta. Il che torna a dire che la natura della domanda colora di sé la risposta, e che una definizione, considerata nella sua concretezza, appare determinata dal problema che la fa sorgere. Variando il problema, varia l'atto definitorio.

Condizionalità individuale e storica di ogni domanda e problema.

Ma la domanda, il problema, il dubbio è sempre individualmente condizionato: il dubbio del bambino non è quello dell'adulto, il dubbio dell'uomo incolto non è quello dell'uomo colto, il dubbio del novizio non è quello dell'addottrinatò, il dubbio di un italiano non è quello di un tedesco, e il dubbio di un tedesco dell'anno 1800 non è quello di un tedesco dell'anno 1900; anzi, il dubbio formolato da un individuo in un determinato momento non è quello che lo stesso individuo formola un momento dopo. Semplificando, si suole affermare che una stessa domanda è stata mossa tal quale da molti uomini in varî paesi e in varî tempi; ma, col dire ciò, si fa per l'appunto una semplificazione, ossia un'astrazione. In realtà, ogni domanda è diversa dall'altra, e ogni definizione, per costante che suoni e circoscritta da certe determinate parole, in realtà è diversa dall'altra, perché le parole, anche quando sembrino materialmente le stesse, sono effettivamente diverse secondo la diversità spirituale di coloro che le pronunciano, i quali sono individui e si trovano perciò sempre in circostanze individuali e nuove. «La virtú è abito di azioni morali» è una formola che può essere stata pronunciata migliaia di volte; ma, se ciascuna di quelle volte è stata pronunciata sul serio per definire la virtú, risponde ad altrettante situazioni psicologiche, piú o meno diverse, ed è in realtà non una, ma mille e mille definizioni.

Si dirà che, attraverso tutte codeste definizioni, il concetto rimane sempre il medesimo, come un uomo che indossi a volta a volta vestimenti varî ed è pur lo stesso uomo. Ma (lasciando di osservare che neppure l'uomo del paragone rimane del tutto il medesimo in quel suo vestirsi e rivestirsi) il fatto è poi, che il rapporto tra concetto e definizione non è quello tra l'uomo e le sue vesti. Ogni concetto non esiste altrimenti che in quanto è pensato e chiuso in parole, ossia in quanto è definito, e, se le definizioni variano, anche il concetto varia. Certamente, sono esse variazioni del concetto, ossia dell'identico per eccellenza; sono la vita del concetto e non già della rappresentazione: ma il concetto non esiste fuori della sua vita e ogni pensamento di esso è una fase di questa vita e non ne è mai il superamento definitivo, non potendosi mai, per lungi che si vada, nuotare fuori dell'acqua o, per alto che si salga, volare fuori dell'aria.

La definizione come insiememente giudizio storico. Unità delle verità di ragione e delle verità di fatto.

Ammessa la condizionalità individuale e storica di ogni pensamento del concetto ossia di ogni definizione (condizionalità donde si origina il dubbio, il problema, la domanda a cui la definizione risponde), si deve ammettere altresí che la definizione, la quale contiene la risposta e afferma il concetto, nel fare ciò illumini insieme quella condizionalità individuale e storica, quel gruppo di fatti da cui essa sorge. Lo illumina, ossia lo qualifica per quel che è, lo apprende come soggetto dandogli un predicato, lo giudica; e, poiché il fatto è sempre individuale, forma un giudizio individuale; ossia ogni definizione è insieme giudizio individuale. Il che risponde all'ipotesi fatta di sopra, e l'assunto, che sembrava disputabile, ora risulta provato: verità di ragione e verità di fatto, giudizî analitici e giudizî sintetici, giudizî definitorî e giudizî individuali, distinti gli uni dagli altri, sono astrazioni. L'atto logico, il pensamento del concetto puro, è unico, ed è identità di definizione e giudizio individuale.

Considerazioni a conferma di questa sentenza.

Questa teoria, che senza dubbio scomoda l'abito ordinario del pensare (sebbene questo soffra a sua volta l'incomodo delle proprie contradizioni), può essere resa plausibile anche al pensiero ordinario, con l'indurlo a riflettere sulle vicende dei giudizî definitorî che sogliamo pronunciare. Le nostre definizioni hanno in vista sempre tale o tal altro avversario; mutano col tempo e con altre circostanze; quelle che sentivamo il bisogno di dare in uno stadio del nostro svolgimento mentale, vengono da noi in un altro stadio abbandonate, non perché le giudichiamo erronee, ma perché ci sembrano ormai triviali o per altra ragione inopportune e non calzanti. I quali adattamenti e cangiamenti non avrebbero luogo se non intervenisse di continuo il nostro giudizio sulle determinate situazioni di fatto: giudizio, che si può tentar di porre come precedente o susseguente a ciascuno di quegli atti definitorî, ma che in effetti non è né precedente né susseguente e si dimostra invece contemporaneo o, per meglio dire, coincidente e identico con l'atto stesso definitorio. Ognuno che giunga a una verità concettuale, e, per esempio, a una determinata dottrina sull'arte o sulla morale, avverte immediatamente in sé stesso che egli, nell'atto che forma quei concetti, conosce meglio non solo il regno dei concetti, ma anche quello delle cose, e che un concetto, non appena si fa piú limpido, rende *ipso facto* piú limpide le cose dal cui turbine e tumulto s'innalza. Colui, che guarda il cielo e dimentica la terra, sarà astronomo, ma non è di certo filosofo; perchè nell'atto del pensiero, nel mondo delle idee, cielo e terra sono tutt'uno, e chi affisa bene il cielo, vede piú nettamente configurata la terra.

Del resto, l'identità di definizione e giudizio individuale, che abbiamo dimostrata coi varî procedimenti che si sogliono dire negativi, ipotetici, di osservazione e induttivi, è confermata anche dal procedimento che si chiama de-

duttivo. Giacché se il pensamento del concetto è un grado superiore alla pura rappresentazione, e nei gradi dello spirito il superiore contiene in sè l'inferiore, nel concetto si deve ritrovare di necessità non solo l'elemento concettuale ma anche quello rappresentativo, e congiunti e fusi in guisa tale che non sia dato distinguerli se non per astrazione. L'atto logico è bensí parlato, rappresentato, individuato; ma, ove lo si scinda in concetto e giudizio individuale, non già con distinzione puramente empirica ma con pretesa di distinzione reale, si foggiano due mostri: un concetto non individuato, e perciò inesistente in modo concreto; e un giudizio non pensato, e perciò inesistente come giudizio.

Critica della falsa distinzione tra verità formali e verità materiali.

Come dunque era provvisoria la nostra distinzione di definizione e giudizio individuale, cosí provvisoria deve essere considerata la parziale giustificazione che, fondandoci sopra quella, abbiamo data innanzi delle proposizioni formalmente (logicamente) vere e materialmente (individualmente o storicamente) false. Se anche quella distinzione può aver uso nel discorso per designare certe classi di errori o certi abiti mentali contrapponendoli ad altri, in istretta logica è inammissibile, perchè in ogni errore di fatto c'è sempre qualche oscurità di concetto, e in ogni oscurità di concetto qualche oscurità nel giudizio dei fatti. Similmente qualcosa vorrà ben significare, in senso empirico, l'altra comune sentenza degli errori di fatto che si commettono per uso o abuso di concetti puri; ma nessun significato essa ha in logica, dove è da tenere l'opposta sentenza: che ogni approfondimento e affinamento di concetti giova alla migliore cognizione dei fatti. Si parla comunemente di coloro, che coltivano idee, in contrapposto di coloro, che coltivano fatti, degli uomini platonici e degli uomini aristotelici. Ma i platonici, se coltivano sul serio idee, sono aristotelici, perché insieme con esse coltivano

Uomini platonici e uomini aristotelici.

fatti; e gli aristotelici, se coltivano sul serio fatti, sono platonici, perché insieme coltivano idee. La differenza neanche qui è sostanziale: tanto che spesso si rimane stupiti innanzi alla singolare chiaroveggenza e penetrazione delle situazioni di fatto della quale danno prova gli spirituali « coltivatori delle idee », o innanzi alla profonda filosofia che si scopre nei materiali « cultori di fatti ».

Teoria dell'applicazione dei concetti, vera pei concetti astratti e falsa pei concetti puri.

E se non si deve pedantescamente perseguitare ogni frase nella quale ritorni la metafora dell'applicare i concetti, perché le metafore in quanto tali sono innocue, è anche vero che quella metafora, convertita in dottrina, ingenera un grave errore di scienza logica: contro il quale conviene ribadire che il concetto non si applica all'intuizione, perché non esiste nemmeno per un attimo fuori dell'intuizione, e il giudizio è atto primitivo dello spirito, ossia è lo spirito logico stesso. Gioverebbe per altro investigare l'occasione di quell'errata dottrina, cioè donde il concetto dell'applicazione dei concetti all'intuizione sia stato desunto; nella quale indagine si vedrebbe, anzitutto, che non può essere stato desunto dai concetti empirici, perché costruire un concetto empirico è fare un'induzione, ossia pronunziare che gli oggetti *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. appartengono a una determinata classe, e i due atti della costruzione della classe e del giudizio classificatorio sono in realtà un solo, e solo per comodo didascalico se n'è discorso di sopra in due diversi tempi. E la fonte di quel concetto dell'applicazione si troverebbe alfine dov'è veramente, nei concetti astratti, vuoti di ogni contenuto rappresentativo, e per sè incapaci di produrre giudizî individuali; onde bisogna applicarli ai giudizî individuali, dopo che questi sono stati elaborati in pseudogiudizî nel modo che si è detto, ossia con la formazione dell'omogeneo. Né solo la dottrina dell'applicazione, ma anche le distinzioni tra giudizî analitici e sintetici, tra definizioni e percezioni, tra verità di ragione e di fatto,

necessarie e contingenti, hanno il loro sostegno nei concetti astratti; e in essi anche, infine, la teoria delle proposizioni vere formalmente e false materialmente. (Due ippogrifi piú tre ippogrifi fanno cinque ippogrifi: cosa formalmente vera, perché è vero che due piú tre è uguale a cinque, ma materialmente falsa, perché gl'ippogrifi non esistono). Verità di ragione, necessarie, *a priori*, giudizî analitici e pure definizioni sarebbero i numeri e le loro leggi; verità di fatto, contingenti, *a posteriori*, giudizî sintetici e individuali sarebbero le verità provenienti dall'esperienza. Ma, se ciò è ben ammissibile nel dominio dell'astrazione nel quale non regnano né pensiero propriamente detto né verità, nel dominio della verità e del pensiero i termini di ciascuna di quelle due serie si trovano nei termini corrispondenti dell'altra; e l'analisi fuori della sintesi è tanto impensabile quanto la sintesi fuori dell'analisi. Allo stesso modo, nello spirito pratico, si può empiricamente distinguere intenzione e azione; e nondimeno una pura intenzione fuori dell'effettiva azione non è nemmeno intenzione, perché è nulla, e nulla è un'azione fuori e senza dell'intenzione. Spirito teoretico e spirito pratico, anche sotto questo aspetto, hanno tra loro compiuta rispondenza.

II

La sintesi a priori logica

L'identità del giudizio definitorio e di quello individuale, attuata nella sintesi a priori.

Se l'analisi fuori della sintesi, l'apriori fuori dell'aposteriori, è inconcepibile, e se inconcepibile è del pari la sintesi fuori dell'analisi e l'aposteriori fuori dell'apriori, l'atto vero del pensiero sarà un'analisi sintetica, una sintesi analitica, un aposteriori-apriori, o, se piace meglio, una s i n t e s i a p r i o r i.

Per tal modo l'identità da noi stabilita tra giudizio definitorio e giudizio individuale finisce con l'assumere un nome celebre negli annali della filosofia moderna; e, assumendolo a questo punto, può affermare nel tempo stesso, per averla già dimostrata, la verità della sintesi a priori, e determinarne esattamente il contenuto.

Obiezioni contro la sintesi a priori, provenienti dagli astrattisti o dagli empiristi.

Non è il caso di riandare le obiezioni che quel concetto kantiano suscitò, e ben doveva suscitare: obiezioni che anche in Italia come altrove dettero origine a tentativi di confutazione assai acuti, convertitisi in parziali e talvolta inconsapevoli accettazioni da parte dei confutatori. Basti dire che tutte le obiezioni contro la sintesi a priori, ricercate nelle loro ultime sorgenti, si vedono provenire, come del resto è ineluttabile, dalle due dottrine unilaterali, che quel concetto supera: dal dommatismo o astrattismo, il quale, non scorgendo altro se non l'elemento logico, stima pensabile il concetto fuori o sopra dei fatti (mera analisi); e

dall'empirismo, che, scorgendo solo l'elemento rappresentativo, pretende ricavare il concetto per induzione dai fatti bruti (mera sintesi). Dommatici ed empiristi non sono in grado di spiegare la percezione ossia il giudizio individuale; i primi facendola nascere per contatto esterno, e quasi accidentale, tra concetti puri e dati di fatto; i secondi, ora presupponendola senza spiegarla, ora confondendola con la pura intuizione, se non addirittura con la sensibilità ed emozionalità. Si può dire che chi non accetta la sintesi a priori è fuori della strada della filosofia moderna, anzi della filosofia senz'altro, e deve sforzarsi di trovarla o di ritrovarla, se non vuole bamboleggiare con l'empirismo, sdilinquire col misticismo o annaspare nel vuoto dello scolasticismo.

False interpetrazioni della sintesi a priori.

Anziché riferire ed esaminare per minuto tutte le obiezioni mosse contro la sintesi a priori (che, del resto, sono state già sostanzialmente mentovate e discusse negli svolgimenti dati finora alla nostra trattazione), sarà bene aggiungere alcuni chiarimenti ad impedire fallaci interpetrazioni di quel concetto. Le quali interpetrazioni fallaci s'insinuarono, come accade, anche nel pensiero di quel filosofo che la scoperse e conferirono forza e autorità a talune delle obiezioni contro la dottrina stessa.

Sintesi a priori in genere e sintesi a priori logica.

E in primo luogo, e compiendo la formola già data, converrà parlare in Logica non di sintesi a priori in genere, ma di s i n t e s i a p r i o r i l o g i c a. La sintesi a priori è delle forme tutte dello Spirito, perché lo Spirito, considerato in genere, è nient'altro che sintesi a priori; e questa si esplica nell'attività estetica e nella pratica, non meno che in quella logica. Come mai un poeta creerebbe una pura intuizione, se non movesse da un suo stato passionale, cosí e cosí condizionato, cioè cosí e cosí costituito? senza qualcosa da intuire e da esprimere, sarebb'egli mai poeta? e sarebbe poeta, se riproducesse materialmente quel qual-

cosa senza trasformarlo in intuizione pura? Nella intuizione pura c'è e non c'è quella materia: non c'è come materia bruta, c'è come materia formata, ossia come forma; cosicché a ragione si dice che l'arte è pura forma, o che materia e forma, contenuto e forma, fanno in arte tutt'uno (sintesi a priori estetica). Né, accennando all'attività pratica, è possibile volere senza una materia del volere, o volere fuori della materia data. L'uomo pratico accetta le condizioni di fatto e insieme le trasforma col suo atto volitivo, creando qualcosa di nuovo in cui quelle condizioni sono e non sono: sono, perché l'azione compiuta è corrispettiva a esse; non sono, perché essendo nuova, le ha trasformate. Sintesi a priori vale, dunque, in genere, attività spirituale; e attività spirituale non astratta ma concreta, cioè lo spirito stesso, il quale è a sé medesimo sola condizione e da sé medesimo solamente è condizionato. La sintesi a priori, che è costituita dalla coincidenza o identità del giudizio definitorio col giudizio individuale, non è, dunque, sintesi a priori in genere, ma una forma particolare, sintesi a priori logica.

Sintesi a priori non logiche.

L'avere fermato chiaramente questo punto giova, tra l'altro, a dissipare le confusioni nelle quali si è incorsi col recare, come esempî di giudizî sintetici a priori logici, formazioni spirituali non rispondenti alla vera logicità. Ed è questo il caso del famoso: «5 + 7 = 12», intorno al quale a lungo si è contrastato se sia giudizio sintetico a priori o semplicemente analitico, ritrovandosi in esso o non ritrovandosi, secondo gli aspetti sotto cui si guardava, l'elemento sintetico. Il medesimo è accaduto per altri esempî di diversa natura, come quello del giudizio: «la neve è bianca», che si è disputato se sia sintetico a priori, o semplicemente sintetico. Il vero è che in nessuno di questi due casi si ha sintesi a priori logica, perché il giudizio «5 + 7 = 12» è espressione di concetti astratti o numerici,

e «la neve è bianca» è espressione di concetti empirici o classificatorî; vale a dire, l'uno e l'altro non hanno indole propriamente logica, ma, come sappiamo, empirica od astratta, ossia pratica; onde abbiamo negato, in pura Logica, l'ammissione di giudizî meramente analítici o di meramente sintetici. Per un altro verso, cosí le formazioni spirituali del primo come quelle del secondo tipo sono veramente sintesi a priori, perché, come formazioni spirituali (e sia pure d'indole pratica), sono anch'esse atti creativi (sintetici) dello spirito. Da ciò il loro sembrare, a volta a volta, sintesi a priori o cosa affatto diversa dalla sintesi a priori, con contrasto apparentemente inconciliabile, laddove basta solamente aggiungere nella risposta affermativa l'aggettivo «pratica», e in quella negativa l'aggettivo «logica», per ottenere la conciliazione, che è conciliazione nella verità.

La sintesi a priori come sintesi non già di opposti, ma di distinti.

Importanza non minore ha la questione se la sintesi a priori logica (e si potrebbe dire la sintesi a priori in genere) sia da concepire come sintesi di opposti; o, in altri termini, se intuizione e concetto, materia e forma, stiano nella sintesi a priori a quel modo che l'essere e il non essere stanno nel vero Essere, che è il Divenire, e come il bene e il male, il vero e il falso e via dicendo, stanno nelle forme speciali dello Spirito. La risposta affermativa a questa domanda è data segnatamente, com'è noto, dalla filosofia hegeliana; e non si vuol negare il contributo di verità che apportava siffatta dottrina, in quanto col considerare la sintesi a priori come sintesi di opposti insisteva sul punto essenziale, che intuizione e concetto, materia e forma, non si trovano nell'atto logico come due elementi separabili e solo estrinsecamente collegati; e che fuori della sintesi il soggetto non esiste come soggetto e il predicato non esiste in niun modo, e conviene perciò bandire qualsiasi interpetrazione della sintesi a priori come racco-

stamento di due fatti separatamente esistenti. Ma, riconosciuto l'aspetto vero della dottrina, è da correggere quello fallace, che ha origine nella confusione già schiarita onde il rapporto degli opposti veniva indebitamente esteso ai concetti distinti e l'unità della effettiva distinzione scambiata con l'unità dialettica, che appariva sintetica solamente in quanto polemica contro un'astratta distinzione [1]. La sintesi a priori è unità di distinti e non di opposti: quel che è materia della sintesi logica, e fuori di essa non ha alcun carattere logico (non è soggetto), è tuttavia, in un altro e inferiore grado spirituale, forma essa stessa e non materia, e si chiama intuizione. Donde il rapporto di distinzione e unità insieme: la forma non è senza la materia, ma la nuova materia fu già forma ed ebbe perciò la sua propria materia. La sintesi a priori logica presuppone una sintesi a priori estetica, la quale, considerata nella sfera logica, non è più sintesi ma elemento inseparabile dalla nuova sintesi, e fuori della sfera logica ha la sua propria relativa autonomia. L'intuizione, nell'atto logico, è cieca senza il concetto, come questo è vuoto senza quella; ma l'intuizione pura non è cieca, perché ha la propria luce, intuitiva: il concetto contiene l'intuizione, ma l'intuizione trasfigurata, ed è sintesi non già di sé e del suo opposto, ma di sé e del distinto da sé, indistinguibile da lei fuorché per atto di astrazione. A questo modo si soddisfa l'esigenza che è nella formola della sintesi come unità di opposti, e al tempo stesso se ne reprime la tendenza esagerata o panlogistica. Tendenza che conduce a scacciare in forza del concetto della sintesi logica quello della sintesi estetica, e per la filosofia a negare l'arte, non solo nella cerchia filosofica (dove la negazione è certamente giustificata), ma in tutta

---

[1] Si veda sopra, sez. I, c. 6.

la cerchia spirituale; e che, passando a ulteriori usurpazioni, e, per la brama di una malintesa unità surrogando con la sintesi logica tutte le altre sintesi, produce un deserto spirituale, in cui c'è rischio che lo stesso pensiero logico muoia d'inedia.

La categoria nel giudizio. Differenza tra categoria e idea innata.

L'elemento logico, il concetto puro o giudizio definitorio, considerato da solo, è quello che si designa nella sintesi a priori logica col nome di categoria: nome, che non è poi altro se non l'equivalente greco della parola « predicato », di cui finora ci siamo serviti. Si è discusso se la categoria sia ciò che una volta si chiamava idea innata; e bisogna rispondere che è lo stesso e insieme qualcosa di profondamente diverso. L'idea innata, infatti, era la categoria, ma posta come posseduta e pensata prima dell'esperienza, al modo di quella scuola che abbiamo chiamata degli astrattisti o dei dommatici. Prima la musica, poi le parole; prima le definizioni, poi i giudizî individuali o percezioni. La categoria invece non è la madre o il primogenito, ma nasce a un parto col giudizio individuale, e neppure come gemella di esso, ma come quel giudizio stesso; e sotto quest'aspetto la categoria o l'apriori non è l'innato, ma il perpetuo neonato. Da ciò si ricava che la domanda se il *prius* logico sia il giudizio o il concetto, è vana, non solo nella relazione già esaminata del concetto con la forma verbale (giudizio definitorio), ma anche nella relazione del concetto col giudizio individuale. Si può dire indifferentemente, che pensare è concepire, o che pensare è giudicare, perché le due formole si riducono al medesimo. Del pari vana è la questione, se le categorie precedano il giudizio o si ricavino da esso; perché non solamente esse non lo precedono, ma non si ricavano neppure dal giudizio, e dal giudizio non si esce fuori mai, come non si esce mai fuori dalla realtà e dalla storia.

La sintesi a priori, il superamento della trascendenza e l'oggettività del conoscere.

L'importanza della sintesi a priori logica fu diminuita dal suo medesimo scopritore, e peggio ancora dagli scolari e ripetitori, che non si trovarono in grado d'intendere le ragioni di quel concetto, la sua genesi e ideale e storica. E, per restaurarla nella sua pienezza, qui diremo che, quando il concetto era posto fuori e prima dell'elemento rappresentativo e il pensiero prima e fuori del mondo (facendo sí che il primo si applicasse poi al secondo), il mondo doveva apparire come qualcosa d'inferiore al concetto, una deturpazione o un contatto impuro che il pensiero era costretto a soffrire. E quando, d'altra parte, l'elemento rappresentativo era collocato fuori e prima del concetto, questo gli appariva inferiore, e quasi povero e inadeguato espediente per cogliere la verità del mondo senza potervi davvero riuscire; epperò una diversa ma analoga deturpazione o inquinamento del reale. Donde il sospiro che si ode già nell'antichità, e piú forte e frequente nei tempi moderni: — Oh se le parole (cioè i concetti, perché i concetti si chiamavano parole) non ci facessero ostacolo, come apprenderemmo direttamente le cose! oh se l'intermedio del pensiero non si frammettesse, come possederemmo in diretto e vigoroso abbraccio la realtà genuina! — Inferiore nel primo caso la realtà al concetto, e inferiore nel secondo questo a quella, i due elementi erano per altro mantenuti sempre estranei, e la verità reputata inattingibile; tanto che l'una e l'altra tendenza unilaterale andavano a finire, e vanno ancor sempre a finire, nel trascendente e nel mistero. Secondo la prima scuola, il mondo è creato da un Dio fuori del mondo e sarà da lui disfatto quando a lui sembrerà opportuno; secondo l'altra, la verità delle cose è avvolta in un buio impenetrabile. Ma, posta l'idea della sintesi a priori, né la realtà è inferiore al pensiero né il pensiero alla realtà, né l'uno è estraneo all'altra; le rappresentazioni sono docili al pensiero e il pensiero copre

le rappresentazioni meno assai che il «vel suttile e rado» non coprisse la beltà di Alcina; la compenetrazione dei due elementi è cosí perfetta da convertirsi nella piú fluente e pura unità. La falsa credenza di una esteriorità ed eterogeneità tra realtà e pensiero non può rispuntare se non quando al concetto puro e alla sintesi a priori si sostituiscano inavvedutamente i concetti astratti con gli annessi giudizî analitici, vuoti di contenuto rappresentativo, o i concetti empirici con gli annessi giudizî meramente sintetici, privi di forma logica. Questo è il gran valore della sintesi a priori: l'efficacia cioè che essa possiede a porre termine ai dubbî circa l'oggettività del pensiero e la conoscibilità della realtà, e a fare trionfare la potenza del pensiero sul reale, che è la potenza del reale a conoscere sé medesimo.

Potenza della sintesi a priori, rimasta ignota allo stesso suo scopritore.

Ma, come abbiamo detto, questa potenza appunto della sintesi a priori rimase oscura allo scopritore di essa (e oscurissima ai suoi ortodossi seguaci): di guisa che anche al Kant parve che la categoria fosse non già immanente al reale e pensamento della realtà di questo, ma aggiunta estrinseca benché necessaria, alterazione inevitabile introdotta nella realtà per poterla pensare, rinunzia anticipata alla conoscenza della realtà genuina, la quale resterebbe fuori di ogni categoria e giudizio, come Cosa in sé. Anche nel Kant la sintesi a priori si confuse talora con la mera analisi o con la mera sintesi; e come queste sono manipolazioni del reale, estrinseche e non intrinseche, pratiche e non logiche, utili ma prive di verità, cosí la sintesi a priori gli si configurò quasi espediente a cui l'uomo ricorre e non può non ricorrere, e che segna non già la potenza, ma la debolezza della mente umana. Anche il Kant vagheggiò un ideale della conoscenza, che era non la sintesi a priori ma l'intuizione intellettuale, l'adeguazione perfetta del pensiero e della realtà, inconseguibile

dallo spirito umano. E non s'avvide che l'intuizione intellettuale, sospirata ma tenuta impossibile, era appunto la continuamente effettuantesi sintesi a priori; non pensò che ciò che è necessario e insuperabile non può essere difettivo, e che la sintesi a priori da lui scoperta è essa proprio ed essa solamente il vero concetto e il vero giudizio, e si effettua perciò in modo profondamente diverso dalla mera sintesi e dalla mera analisi, le quali non sono né concetto né giudizio; e che, finalmente, se queste ultime postulano necessariamente una *cosa in sé*, la sintesi a priori non può postularla per la semplice ragione che *l'ha in sé*.

III

La Logica e la dottrina delle categorie

Quando si è pervenuti alla definizione della categoria, si suol fare alla Scienza logica (e si farà anche alla nostra trattazione di essa) la richiesta di determinare quante e quali sono le categorie, e come connesse tra loro, e di formarne la tabella.

La richiesta di una tabella completa delle categorie.

A nostro avviso, la Logica deve respingere questa richiesta, che si fonda sulla confusione tra pensiero in genere e pensiero come scienza del pensiero. Nel giudizio individuale sono certamente affermate le categorie, ma la Logica, in quanto scienza del pensiero e del giudizio, non assume di formolare giudizî per affermare quali siano i termini predicabili, i concetti ultimi o puri, le categorie con le quali si pensa la realtà; né può pretendere di sostituire sé medesima alle altre scienze filosofiche e risolvere i problemi tutti che il pensiero si viene proponendo intorno alla natura della realtà. Suo ufficio è definire categorie e formolare giudizî solo sopra quell'aspetto della Realtà, che è il Pensiero logico; e perciò deve restringersi alla questione se vi siano categorie logiche, concetti supremi o supremi predicabili della logicità, e, nel caso affermativo, determinarle e dedurle.

Richiesta estranea alla Logica. Categorie logiche e categorie reali.

Ma la questione circa le categorie della logicità è stata già da noi considerata e risoluta in modo negativo per un verso ed affermativo per l'altro. Cioè, si è negata la mol-

L'unicità della categoria logica: il concetto.

teplicità delle categorie della logicità, perchè le tre fondamentali, comunemente enumerate, concetto, giudizio e sillogismo, si sono dimostrate identiche; e queste stesse e le altre, elaborate o escogitate dalla Logica formalistica (classi di concetti, forme di giudizî e figure di sillogismo), sono apparse empiriche e arbitrarie; e, finalmente, quelle che avevano il loro fondamento nella gnoseologia degli pseudoconcetti, sono state chiarite estranee alla Logica pura. E si è affermata la categoria della logicità, l'unica categoria, cui la logica dia luogo, ed è stata definita come concetto puro, giudizio definitorio e individuale insieme, sintesi a priori logica; né per questa parte sembra che vi sia da aggiungere altro.

Le altre categorie, non più logiche, ma reali. I sistemi di categorie.

Che le categorie enumerate come categorie logiche si riducano a varianti verbali di questa unica del Concetto puro, ovvero appartengano agli altri aspetti dello spirito, distinti dal pensiero logico in quanto tale, si scorge tosto che si dia uno sguardo spregiudicato alle tabelle di categorie che si posseggono, a cominciare da quella di Aristotele, che è la prima, almeno tra le cospicue, e a finire a quella dello Stuart Mill, o, se piace meglio, alla *Kategorienlehre* di Eduardo von Hartmann, che è l'ultima o tra le ultime. Nella tabella aristotelica, se l'οὐσία e il ποιόν, la sostanza e la qualità, denotano in qualche modo il soggetto e il predicato del giudizio, cioè gli elementi astratti della sintesi a priori, il ποσόν richiama invece il procedimento numerativo e misurativo, il ποῦ e il ποτέ la determinazione dello spazio e del tempo, il ποιεῖν e il πάσχειν i principî dell'attività pratica, e via discorrendo. E quantunque la tabella kantiana sembri riferirsi o volersi riferire più particolarmente al pensare logico, pure si vedono in essa tracce dei principî dei procedimenti matematico, naturalistico, euristico e altri: senza dire che nella filosofia kantiana il sistema compiuto delle categorie è da desumere non dalla sola Logica trascen-

dentale, ma anche dall'Estetica trascendentale (spazio e tempo), e dalla Critica della Ragion pratica e del Giudizio, che tutte mettono capo a funzioni o forme operatrici di sintesi spirituali, le quali ricompaiono come categorie nei giudizî; e non bisognerebbe nemmeno trascurare le kantiane categorie metafisiche della Fisica.

Il sistema hegeliano delle categorie, e altri sistemi posteriori.

Ciò diventa assai piú chiaro nella dottrina hegeliana, dove le categorie sono non solamente quelle del pensiero logico o pensiero soggettivo, Concetto, Giudizio, Sillogismo, ma anche la Qualità, la Quantità e la Misura, l'Essenza, il Fenomeno e la Realtà, con le loro sottoforme e passaggi, e quelle del concetto oggettivo, Meccanismo, Chimismo e Teleologia, e quelle della idea, Vita, Conoscere e Idea assoluta. L'hegeliano Kuno Fischer, condotto nella sua *Logica* dalla coerenza interna di quella ricerca e dall'esempio del suo maestro a includere tra le categorie il Conoscere e il Volere, fa talune avvertenze, che giova ascoltare: « Potrà (egli dice) sembrare strano a primo tratto che il Conoscere e il Volere compaiano qui come concetti logico-metafisici, come categorie. La conoscenza ha d'uopo di categorie: ma è, essa stessa, categoria? E sia pure che il conoscere rientri nella Logica; ma che cosa ha da vedervi il volere? Il volere appartiene alla psicologia e alla morale, non alla logica e alla metafisica. Sembra dunque che le categorie a volta a volta si disperdano nella fisica e nella fisiologia mercé concetti come quelli di meccanismo e organismo, o nella psicologia e nell'etica, mercé i concetti del conoscere e del volere. — Obiezioni di questo genere sono state mosse sovente; ma noi abbiamo mostrato che il concetto deve essere pensato come oggetto, e che il concetto dell'oggetto esige quello di meccanismo; e in questa prova è già la giustificazione della cosa. Ché, in effetto, il conoscere e il volere sono categorie; e se l'esperimento onde si riconoscono le categorie è che esse valgano non solamente

per certi oggetti ma per tutti, e che debbano esprimere l'universale natura delle cose, non è difficile vedere in quale profondo significato il Conoscere e il Volere escano trionfanti da siffatto esperimento. L'uno e l'altro non appartengono solo alle cosiddette facoltà dello spirito umano, ma invero alle condizioni stesse del mondo; e se il mondo viene inteso come fine, deve essere inteso anche come volere, perché il fine, senza il volere, è niente... Se il conoscere e il volere fossero solamente una piccola provincia umana nel mondo, di certo non sarebbero categorie; e il loro concetto apparterrebbe non alla metafisica, ma alle scienze antropologiche. Ma poiché l'uno e l'altro sono invece principî cosmici, concetti universali, senza i quali il concetto degli oggetti e del mondo non può essere pensato a fondo e conosciuto, essi per tal ragione hanno necessariamente valore di categorie; e in quanto coronano e compiono il concetto del mondo, sono le categorie supreme »[1]. Questo ragionamento torna a dire che sempre che un concetto sia veramente universale (non già ristretto a questa o quella classe di manifestazioni della realtà, ossia empirico), sempre che un concetto sia concetto puro, è categoria: dottrina esattissima, ma dalla quale è lecito concludere che la ricerca delle categorie sconfina dalla mera Logica, che non elabora i concetti o il concetto della realtà, ma solo il concetto del concetto. E si noti che se il tentativo hegeliano di abbracciare la totalità delle categorie non fu inteso nel suo vero spirito, e taluni si attennero di nuovo kantianamente alle sole categorie dello spirito teoretico e pratico-teoretico (lo Hartmann le offre nella tripartizione generale di categorie della sensibilità, del pensiero riflettente e del pensiero speculativo), la tendenza alla totalità ricomparve in modo

---

[1] *Logik* [2], pp. 532-3.

ingenuo nello Stuart Mill, che alla tabella aristotelica contrappose la sua, ripartita nelle tre classi dei sentimenti (sensazioni, pensieri, emozioni, volizioni), delle sostanze (corpi e spiriti), e degli attributi (qualità, relazione, quantità): che è, o vuol essere, una tabella di tutti i concetti supremi, quantunque, nell'esecuzione non meno che nel proposito, dia una filosofia infantile.

L'ordine logico dei predicati o categorie.

La dottrina delle categorie è stata serbata nella Logica non solo a cagione dell'accennata confusione tra pensiero del pensiero e pensiero in genere, ma anche per una pretesa, che conviene esaminare. Perché, pure concedendo che le categorie non sono altro che i concetti stessi del reale, si è affermato che questi concetti, fungendo da predicati, si presentano nella logicità in un ordine necessario, che è ufficio della scienza logica dedurre. Nel determinare col pensiero la realtà, si comincia da un primo predicato, che sarà, per esempio, l'essere, giudicandosi che la realtà è. Ma questo giudizio si dimostra subito insufficiente, onde conviene determinarlo con un secondo predicato e giudicare che la realtà è e non è insieme, ossia è divenire. A sua volta, questo predicato del divenire si dimostra vago e astratto, e bisogna determinare la realtà come qualità, e così via come quantità, misura, essenza, esistenza, meccanismo, teleologia, vita, riflessione, volontà, idea: dandole tutti i consecutivi predicati che esauriscono il suo concetto.

Illusione circa la realtà logica di quest'ordine.

Ma di quest'ordine, di questa immaginaria successione logica noi già conosciamo l'inganno e sappiamo che nel predicato, verbalmente espresso o messo in evidenza, sono condensati e sottintesi tutti i predicati, perchè in ogni giudizio si predica del soggetto la piena realtà [1]. Ciò è comprovato altresì dalla dottrina stessa sopra ricordata,

---

[1] Si veda sopra sez. II, c. 5.

la quale a suo modo considerava e dimostrava insufficiente un predicato isolato e astratto, e sufficiente solamente la totalità dei predicati, il concetto pieno del Reale, dello Spirito o dell'Idea. Si potrà, senza dubbio, venire esponendo il concetto della Realtà, dello spirito o dell'Idea nella sua unità e nelle sue distinzioni; ma la Scienza logica in quanto tale ha per oggetto non il concreto pensamento dell'unità e distinzione del reale, ma solo il concetto della unità e distinzione.

La necessità dell'ordine dei predicati, non fondata nella Logica in particolare, ma nella Filosofia nella sua totalità.

Il vario ordinamento, che si suol dare ai predicati col graduarli secondo la loro maggiore o minore adeguazione alla realtà, ha la sua origine in ciò, che nelle controversie filosofiche sul concetto del Reale si propongono affermazioni unilaterali di questo o quel predicato o gruppo di predicati, e si trascurano o negano altri non meno necessarî. E nel prendere a polemizzare contro codeste unilateralità e ad affermare la totalità inscindibile dei predicati, i singoli predicati, oggetti delle affermazioni unilaterali, vengono scrutinati l'uno dopo l'altro per dimostrarne l'insufficienza, e per ciò stesso si conferisce loro un certo ordinamento, che non è arbitrario, perché le possibilità degli errori sono determinate e si deducono dalla dialettica stessa delle distinzioni nelle quali solamente l'unità del Reale vive. Ma appunto per ciò l'ordinamento non può essere fornito dalla sola Scienza logica, sibbene da tutta la concezione del Reale; e, per esempio, non basta pensare il concetto del concetto (Scienza logica), ma occorre pensare quello dell'attività etica (Scienza etica) per determinare quali siano le unilateralità possibili, e quale la successione di esse, nella indagine critica intorno al principio della morale. Dal concetto del concetto questa dialettica non si ricava, o, meglio, si ricavano solo quelle guise erronee, che derivano dal pensare unilateralmente il concetto del concetto, come vedremo a suo luogo. Con altre parole, l'ordine delle catego-

rie nell'uso indicato non è certamente qualcosa di mero comodo, un semplice ordinamento didascalico, un πρότερον πρὸς ἡμᾶς e potrà ben dirsi un πρότερον φύσει; ma questo primo per natura, come non è diverso dal concetto integrale della Realtà, cosí non si esaurisce nel concetto della logicità.

Falsa distinzione della Filosofia in due sfere, Metafisica e Filosofia, Filosofia razionale e Filosofia reale, ecc., proveniente dalla confusione tra Logica e Dottrina delle categorie.

Se la confusione tra Logica e Dottrina delle categorie, o tra il pensamento della categoria logica e quello delle altre categorie, non avesse avuto altra conseguenza che d'introdurre nei volumi di Logica una trattazione la quale esubera da essi, il male non sarebbe grande e toccherebbe piú che altro l'euritmia letteraria e la chiarezza didascalica. Ma da quella confusione è stato ingenerato un errore propriamente filosofico, che ha sdoppiato l'unità della scienza filosofica in una dualità di gradi, variamente designati ora come Metafisica e Filosofia, ora come Filosofia razionale e Filosofia reale, ora come Gnoseologia e Antropologia (o Cosmologia), ora come Logica e Sistema filosofico, ora come Filosofia generale e Filosofie particolari, e via dicendo. La concezione della Realtà è, per tal modo, pensata due volte: una volta, come parte della Logica (Dottrina delle categorie, Ontologia, ecc.), e un'altra, come Filosofia effettiva o applicata; e la Filosofia si scinde in Prologo alla filosofia e Filosofia, ovvero in Filosofia e Conclusione della filosofia. Ma la Filosofia, sebbene si distingua dialetticamente in filosofie (Estetica, Logica, ecc.), è questa distinzione stessa, ossia l'unità immanente in esse, e non dà mai luogo a dualità di gradi: non è mai un prologo, uno svolgimento o una conclusione, essendo in ogni suo punto prologo, svolgimento e conclusione. Come dalla Logica empirica e formalistica proviene l'idea di una Logica che non sia filosofia ma organo o strumento o regola o norma della filosofia, cosí dalla confusione della Logica con la Dottrina delle categorie è nata l'idea di una Logica, di una Metafisica, di una Filosofia

generale, o come altro si chiami che stia innanzi o sopra la restante filosofia. Ma la Scienza del pensiero, la Logica, è insieme pensiero e filosofia effettiva: è il pensiero stesso, che pensando il Reale pensa sé medesimo, e prende da sé, come scienza logica, l'ufficio che gli spetta nella dialettica del Reale.

Filosofia e Logica; superamento del dualismo.

Potrebbe sembrare che col distinguere pur sempre la Logica dall' Estetica e dalle altre scienze filosofiche si scinda tuttavia in qualche modo il pensiero e la realtà, serbando un certo dualismo metafisico; ma il vero è qui proprio l'opposto. Quando si divide la Filosofia in generale e particolare, in razionale e reale, in pura e applicata, in Logica-Metafisica e in Filosofia della natura e dell'uomo, la scissione è veramente insanabile, e solo si può ingegnosamente attenuarla o larvarla. Ma quando invece, abolito quel falso doppio grado, che è una vera e propria reciproca trascendenza, si fa che il pensiero, pensando il reale, pensi sé stesso, e, costruendo la Filosofia, costruisca nell'atto stesso la Filosofia della Filosofia, che si chiama la Logica, il dualismo è vinto intrinsecamente. Quel pensamento è il pensamento delle distinzioni nelle quali si dialettizza il reale; e pensare le distinzioni e pensare l'unità è, come si è già dimostrato, una sola e medesima cosa.

PARTE SECONDA

LA FILOSOFIA, LA STORIA

E LE SCIENZE NATURALI

E MATEMATICHE

I

Le forme della conoscenza e le divisioni del sapere

Somma dello indagini circa le forme della conoscenza.

Le indagini precedenti intorno alla costituzione dello spirito conoscitivo possono essere compendiate, ad uso della memoria, a questo modo: che due sono le forme teoretiche pure, l'intuizione e il concetto, la seconda delle quali si suddivide nel giudizio definitorio e nel giudizio individuale; e due i modi di elaborazione pratica delle conoscenze, ossia di formazione degli pseudoconcetti, il concetto empirico e il concetto astratto, dai quali discendono le due sottoforme del giudizio classificatorio e del giudizio di numerazione. Se fossero ancora in onore i procedimenti delle scuole medievali o di quella di Port-Royal, potremmo chiudere queste divisioni in pochi versetti memoriali, che le renderebbero facilmente adoprabili e divulgabili.

Divulgabili, ma non intelligibili e, quel ch'è peggio, mal intese, perché cosí lo schema classificatorio ora adoperato, come la determinazione aritmetica di due o piú forme non sono pensamenti davvero logici e adeguati al processo del reale e del pensiero. Il compendio formato per la memoria dev'essere perciò interpetrato con gli svolgimenti offerti in

precedenza, e corretto non solamente, ma affatto risoluto in essi. In quegli svolgimenti, l'intuizione e il concetto si sono mostrati come due forme non già coordinabili, ma distinte insieme ed unite; e il giudizio definitorio e il giudizio individuale, come logicamente identici, e solamente divisibili sotto l'aspetto estrinseco o letterario (secondo, cioè, il maggiore o minore risalto che a volta a volta si dia al predicato o al soggetto); e la formazione degli pseudoconcetti, sebbene fondata sopra elementi teoretici, come extrateoretica, e tale che si genera nello spirito pratico; e, se necessaria la suddivisione di essi in concetti empirici e astratti, di una necessità derivante da ciò, che in quei due modi soli può essere praticamente elaborato il concetto, quando se ne spezzi la sintetica unità; e, in fine, le stesse due forme fondamentali dello spirito, la teoretica e la pratica, come tali che non stanno in rapporto di coordinazione e non sono due, aritmeticamente numerabili, ma l'una è nell'altra, l'una correlativa all'altra, perchè l'una suppone l'altra.

Inammissibilità di conoscenze tecniche, e di conoscenze composte.

Altre forme conoscitive o pratico-conoscitive o altre sottoforme, oltre quelle che abbiamo definite, non è dato concepire. Le conoscenze tecniche, delle quali si discorre anche in qualche trattato di Logica, fanno tutt'uno col conoscere stesso, che in certo senso è tutto e sempre tecnico, perché precede e condiziona la pratica della vita: *nisi utile est quod cogitamus, stulta est gloria*. Si dica il medesimo delle conoscenze normative, col qual nome si suole nell'uso corrente del linguaggio designare di preferenza il complesso degli pseudoconcetti; e non bene, ove si creda che queste conoscenze formino il vero precedente immediato dell'azione, perché in realtà gli pseudoconcetti debbono essere ritradotti in giudizî individuali per servire da fondamento all'azione, per la quale, come è altra comune sentenza, si richiede la conoscenza concreta, la per-

cezione diretta delle situazioni di fatto, e gli schemi e le astrazioni giovano solo come via indiretta e sussidiaria alla percezione stessa.

Sono anche da rigettare le cosiddette forme combinate o composte, in cui due o piú forme originarie vengono raccostate: per la ragione già detta che nel pensiero logico puro non hanno luogo concetti composti, né di conseguenza possono averlo nella Scienza della Logica, che è scienza di quel pensiero. « Forma composta » sta a designare un'apparenza, come quando, per esempio, si parla di un concetto empirico-filosofico, ossia dell'unione o del miscuglio (che è poi successiva o alternata enunciazione) di un concetto empirico e di un concetto filosofico.

Identità di forme del conoscere e forme del sapere. Obiezioni contro queste identità.

Passando ora a domandare che cosa siano e quante e quali le cosiddette forme del sapere, si deve rispondere che le forme del sapere (la Storia, per esempio, o le Scienze naturali) non possono essere se non identiche alle forme del conoscere, e tali e tante quante sono queste. Vero è che nel pensiero comune, per esempio, si mette gran divario tra l'uomo volgare e lo scienziato, il profano volgo e il filosofo, il non poeta e il poeta, l'ignorante e il dotto, il laico e il chierico, e tra conversazione e scienza, effusione d'animo e arte, semplice ragguaglio di fatti e storia, buon senso e filosofia. La conoscenza (si dice) è di tutti: tutti comunicano i loro sentimenti, narrano i casi proprî e degli altri, ragionano, classificano e calcolano. Ma l'arte, la filosofia, la storia, la scienza sono invece di pochi; e ciò soltanto merita quei nomi solenni, che è prodotto di momenti eccezionali, nei quali l'uomo è piú che uomo, o per lo meno non è piú volgo ma aristocrazia.

Distinzione empirica di forme del conoscere e del sapere, e suoi limiti.

E certamente giova in pratica circoscrivere un'aristocrazia di cose e di uomini, e porre divario tra la parola d'amore che un sergente bisbiglia all'orecchio di una serva e un sonetto o una sinfonia, tra il proverbio di Sancio

Panza e un trattato di Etica, tra il rapporto di un delegato di pubblica sicurezza e la storia di Roma o d'Inghilterra, tra la classificazione dei bicchieri e delle scodelle che arredano la nostra casa e la Mineralogia o la Zoologia, tra il conto delle spese quotidiane e il calcolo dell'astronomo: tra Tizio, Caio e Sempronio, brava ed oscura gente, ed Eschilo, Platone, Tucidide, Ippocrate ed Euclide. L'*odi profanum vulgus* è un motto che chiunque lavori a promovere la vita del pensiero e dell'arte, fa suo, pur accompagnandolo, come si deve, con l'ariostesca postilla: « Né dal nome di volgo io voglio fuore, Eccetto l'uom prudente, trar persona ».

Nondimeno, ammesso tutto ciò, conviene altresí riconoscere che siffatte distinzioni, consigliate dalla pratica della vita, non ritengono in filosofia valore alcuno, e che l'introdurvele, se è più o meno scusabile effetto di abiti professionali, è anche ostacolo che preclude l'intelligenza cosí delle forme del sapere come di quelle del conoscere. L'uomo è uomo intero in ciascun uomo e in ogni istante; lo spirito è tutto e sempre in ogni individuazione di sé stesso. Il filosofo in senso eminente (il filosofo degno del nome) si potrebbe definire un suscitatore di dubbî, un raccoglitore di difficoltà, un formolatore di problemi, intento a spazzare dubbî, ad appianare difficoltà, a risolvere problemi; come l'artista si potrebbe definire un uomo che si sofferma a guardare e a significare ciò che ha guardato: laddove l'uomo comune sarebbe colui che non urta in difficoltà teoretiche, nè si avvede di spettacoli degni di contemplazione. Tuttavia anche l'uomo volgare formola a sé stesso problemi e li risolve, guarda lo spettacolo del reale e lo esprime; e perciò quelle divisioni hanno valore solamente nella psicologia descrittiva, che passa a rassegna i tipi della realtà e gli organi perfezionati, per cosí dire, che la realtà si forma nei filosofi e nei poeti in significato eminente; e quel che

l'empiria in perpetuo divide, la filosofia deve in perpetuo riunire. Meravigliarsi quando si ode parlare della poesia, della filosofia, della scienza, della matematica che è in ogni parola che ci esca di bocca; irridere gli unificatori e identificatori; appellarsi al senso comune e accusare di stravagante chi in ciò lo oltrepassa; sono cose che denotano pedanteria molta, ma umanità poca. E non ha fondamento il timore che con l'identificazione proposta si scemi importanza alle forme del sapere e si trivializzi la divina Poesia, l'alta Filosofia, la severa Storia, la seria Scienza e l'ingegnosa Matematica. A quel modo che eroe non è l'extrauomo ma colui in cui si assomma e potenzia l'anima popolare, cosí poesia e filosofia e scienza e storia, aristocraticamente distinte, sono le manifestazioni piú cospicue delle medesime forme elementari del conoscere; e tali non sarebbero se non fossero tutt'uno con quelle, come le montagne non sarebbero se non fosse la terra sulla quale s'innalzano e della quale sono pur formate.

Si potrebbe dire che le forme del sapere sono manifestazioni ricche e complesse dello spirito umano, se questa dicitura non aprisse la via a un altro comune pregiudizio, pel quale si crede che in ciascuna di quelle forme (per esempio, nell'Arte, nella Storia, nella Filosofia) concorrano parecchie attività spirituali insieme. Se cosí fosse, si avrebbe innanzi un miscuglio e non già una formazione con carattere unitario e originale, qual'è invece un'opera d'arte, un filosofema, un racconto, un teorema. Per la legge dell'unità dello spirito tutte le forme dello spirito sono implicite in ciascuna, e l'opera compiuta da tutte condiziona ciascuna nel suo atto. Ma ciascuna è esplicitamente sé stessa e non le altre, e, sebbene accolga i risultati delle altre, non li lascia dentro di sé come elementi estranei, e li trasforma e li fa suoi proprî risultati. La forza di ciascuna di quelle forme del sapere è appunto in codesta purità, che si man-

tiene anche nella più ricca complessità. Un gran poema è tanto omogeneo quanto una brevissima lirica o un verso; un sistema filosofico quanto una definizione; i calcoli piú complicati quanto l'addizione «due e due fanno quattro».

Enumerazione e determinazione delle forme del sapere, corrispondenti alle forme del conoscere.

Se le forme del conoscere e le forme del sapere sono identiche, resta anche dimostrato che tanti e tali sono le seconde quante e quali le prime, e che non vi ha nelle seconde, come non vi ha nelle prime, forme combinate o composte. Epperò a noi non tocca ora d'imprendere l'indagine sulla qualità e l'ufficio delle varie forme del sapere: ci basta nominarle, mettendole in corrispondenza coi nomi già dati alle forme della conoscenza, e in quest'atto stesso saranno distinte, definite e compiutamente enumerate. La denominazione stessa non riuscirà del tutto nuova e inaspettata, perché essa si trova come anticipata e prevista negli esempî dei quali ci siamo valsi di sopra, e anche in qualche accenno terminologico; e qui non c'è da far altro che renderla manifesta e, per cosí dire, pronunziarla a voce spiccata. L'intuizione pura, adunque, è la forma teoretica dell'Arte (o della Poesia, se si voglia estendere all'intera produzione estetica il nome dato a una parte di questa); e l'arte non si definisce altrimenti che come intuizione pura. Il pensamento del concetto puro, ossia del concetto senz'altro, dell'universale che è veramente universale e non mera generalità o astrazione, è la Filosofia; la quale non si definisce in altro modo che come pensamento o concepimento o concetto puro. E poiché il concetto puro può essere esposto ora in prevalente forma di definizione e ora in prevalente forma di giudizio individuale, a questa geminazione corrisponde la distinzione delle due forme di sapere, la Filosofia in senso stretto e la Storia. Degli pseudoconcetti, quelli rappresentativi o empirici o classificatorî costituiscono il modo di trattazione che si chiama Scienza empirica o Scienza naturale, e più spesso, ai tempi

nostri, la Scienza senz'altro; quegli astratti, numerativi e misurativi, le Scienze matematiche; e l'applicazione dei secondi, col mezzo dei primi, ai giudizî individuali è nient'altro che la cosiddetta Scienza matematica della natura.

Critica dell'idea di una Logica speciale come dottrina delle forme del sapere; —

La trattazione delle forme del sapere si suole presentare nella maggior parte dei trattati come Logica speciale o Logica applicata, che segue alla Logica generale o pura, la quale ha per oggetto le sole forme del conoscere, o, come si dice, le forme elementari del conoscere. Ma per le cose testè discorse noi non possiamo ammettere il diritto di una Logica siffatta: le forme logiche, elementari o fondamentali che si chiamino, sono le sole forme concepibili e realmente sussistenti, e in esse la Scienza logica si esaurisce tutta. Come per la Filosofia in genere, cosí nemmeno per la Scienza logica si ha dualità di gradi; e, come non c'è un'Estetica speciale di fronte a un'altra generale, un'Etica o un'Economica speciale di fronte a una generale, cosí non c'è una Logica generale e un'altra speciale.

— e come dottrina dei metodi.

Inammessibile è anche la Logica speciale, quando viene presentata come dottrina dei metodi, e propriamente dei metodi dimostrativi o intrinseci. Il metodo di una forma del sapere, e in genere di una forma dello spirito, non è qualcosa di diverso e nemmeno di distinguibile da questa forma stessa: il metodo della poesia è la poesia, il metodo della filosofia è la filosofia, il metodo della matematica è la matematica, e cosí via. Solo in forza dell'astrazione empirica il metodo viene distaccato dall'attività stessa, e, poiché, si è foggiata questa dualità, si è condotti ad aggiungervi un terzo termine, che si chiama l'oggetto di quella forma. Ma, come il metodo è la forma stessa, cosí forma e metodo sono l'oggetto stesso. Certamente, tutte le forme dello spirito hanno un comune oggetto, che è la Realtà; ma questo accade non perchè la realtà sia staccata da esse, ma perché

esse sono la realtà: non hanno, dunque, ma sono quest'oggetto. Cosí le forme del sapere non hanno un oggetto teoretico, ma lo creano, ossia sono esse stesse tale oggetto: la filosofia ha per metodo e per oggetto il concetto puro: l'arte, l'intuizione; la scienza, il concetto empirico; la matematica, l'astrazione. Se volessimo trattare dei metodi in una Logica speciale, non potremmo fare altro che ripetere il già detto intorno alle singole forme.

Qualità della nostra trattazione circa le forme del sapere.

Tutto ciò valga ad avvertire che le cose che andremo discorrendo circa le varie forme del sapere non sono intese come Logica speciale, quantunque siano aggruppate per ragioni didascaliche in una seconda parte. Nella quale esamineremo a una a una le varie forme del sapere per confermare la loro identità con le forme della conoscenza e per mostrare che i caratteri che si sogliono addurre di esse si riducono a quelli già chiariti per le altre, e le difficoltà che hanno suscitate si dirimono con gli stessi principî dei quali si è fatto uso per le difficoltà suscitate dalle altre. E ci sarà dato al tempo stesso di chiarire meglio le dottrine già da noi esposte circa le forme elementari, col volgere cioè lo sguardo alle manifestazioni di queste che si presentano, per cosí dire, in una scala maggiore. A chi dimentichi o neghi l'esistenza dell'intuizione, del concetto puro o del concetto astratto giova, nel dargli la deduzione speculativa di quelle forme, additare i capolavori dell'Arte, della Filosofia e della Matematica e invitarlo a esaminarne la struttura. Assai ai nostri tempi piace l'opposto procedimento di stornare lo sguardo dalle manifestazioni cospicue e luminose per riportarlo alle rozze e malcerte: dall'arte di Michelangelo ai graffiti dei selvaggi, dalla spiegata e spiccata filosofia dei tempi civili a quella che è ancora come involta e confusa nella religione e nel costume; da ciò ch'è classicamente arte e filosofia a qualcosa che non si sa sempre con sicurezza che cosa sia per insufficienza di docu-

menti e di mezzi ermeneutici. E sembra che cosí si operi all'inverso delle scienze di osservazione, le quali hanno foggiato telescopî e microscopî per ingrandire il piccolo e avvicinare il lontano; e qui si cercano strumenti per impicciolire il grande e allontanare il vicino. Strana distorsione e caricatura del procedere filosofico, per la quale si surroga al concettualmente fondamentale il cronologicamente remoto, a quello che è logicamente semplice quello che è bensí materialmente piccolo, ma non perciò semplice e molto meno trasparente. Per nostro conto (e sia detto di passata) teniamo che, a fornire esempî da fermare l'attenzione nelle indagini logiche, offrano sufficiente provvista le menti di un Aristotele e di un Kant, e non vi sia urgente bisogno di ricorrere alla psiche dei lattanti o a quella dei cretini; quantunque, senza dubbio, per conoscere la verità del concetto non basti guardare né ad Aristotele né al Kant, e convenga ritrovare in sé medesimo e in tutti gli esseri, di qualsiasi grado e importanza, lo Spirito universale nelle sue forme eterne.

E poiché della prima e piú ingenua forma del sapere, dell'Arte, abbiamo già trattato in un volume speciale, cominceremo il nostro esame dalla seconda delle forme, dalla Filosofia; e, anzitutto, dalla Filosofia in senso stretto.

II

La filosofia

La filosofia come concetto puro, e le varie definizioni della filosofia. Definizioni che negano la filosofia.

Che la filosofia sia il Concetto puro o (se piace dire la stessa cosa con piú parole e minore esattezza) quella scienza che ha per suo criterio il concetto puro, è pensiero che si può ritrovare in tutte le definizioni che si sono mai date della filosofia. In tutte, escluse beninteso quelle che, negando il concetto puro, negano la filosofia, e che perciò non sono propriamente definizioni della filosofia, sebbene, contradicendosi nel loro intrinseco, implichino anch'esse in qualche modo e sottintendano la definizione della filosofia come concetto puro. Tale è il caso delle dottrine già esaminate dell'estetismo, del misticismo e dell'empirismo (e anche del matematismo), sulle quali tutte torneremo ai loro luoghi in questa trattazione. La filosofia (dicono esse a volta a volta) è l'arte, è il sentimento, è il concetto empirico (o il concetto astratto), ma un'arte che si differenzia in qualche modo dalla restante arte, un sentimento che acquista un valore speciale, un concetto empirico o astratto che si solleva e guarda sulle teste degli altri, e perciò è anch'esso qualcosa di speciale, un modo di riflessione *sui generis*; ossia un'arte che non è arte, un sentimento che non è sentimento, e un concetto empirico che non è empirico: espressioni tutte negative o indeterminate con le quali pur si tende verso il concetto puro. L'empirismo mostra aperta questa sua intima contra-

dizione quando propugna una filosofia come sistemazione o sintesi dei risultati offerti dalle scienze empiriche, perché, nell'atto che asserisce una filosofia empirica, chiede qualcosa che esso confessa non ottenibile dalle scienze empiriche, le quali se lo fornissero sarebbero già sistematizzate e sintetizzate per sé stesse, e l'ulteriore elaborazione richiesta tornerebbe affatto superflua.

Altre che la definiscono come scienza dei supremi princìpî, delle cause ultime, ecc. —

Esplicitamente, sebbene in varia forma, affermano l'unico carattere del concetto puro tutte le altre definizioni che riconoscono l'autonomia ed originalità della filosofia. Tali sono quelle della filosofia, scienza dei supremi principî del reale, scienza delle cause ultime, scienza dell'origine delle cose, e altrettali. Dove i supremi principî sono, evidentemente, non già cose reali o gruppi di cose reali o schemi vuoti, ma i generatori ideali del reale; le cause ultime non sono piú cause, perché la causa non è mai ultima, essendo sempre l'effetto di una causa antecedente, ma sono i principî ideali; l'origine non è l'origine storica di questo o quel fatto singolo, ma è la deduzione ideale del fatto dei fatti ossia della realtà onnipresente. Il medesimo pensiero è espresso dal detto immaginoso che la filosofia è contemplazione della morte: perché che cosa muore se non il singolo? e la contemplazione della morte del singolo non è perciò stesso quella dell'immortalità dell'universale, la contemplazione dell'eterno? Il che porge il motivo all'altra formola definitoria della filosofia come visione delle cose *sub specie æterni*.

— come elaborazione dei concetti, critica, scienza di norme.

Il carattere del concetto puro è anche affermato nella definizione della filosofia come elaborazione dei concetti, che le altre scienze lascerebbero imperfetti e tra loro contradittorî. Perché il vero è che nessun'attività umana ha a suo fine l'imperfetto e il contradittorio, e se le altre scienze di necessità si aggirano tra concetti che sembrano imperfetti e contradittorî, vuol dire che esse non mirano

a costruire concetti veri e proprî, concetti coerenti e non contradittorî, che sono assunto dalla sola filosofia. E altra volta si è detto che la filosofia non è scienza, ma critica della scienza; e critica importa mettersi di sopra dell'oggetto criticato in virtú di un concetto superiore, e poiché qui si tratta dei concetti tutti della scienza, è chiaro che si esige una forma superiore di concetto. E altra volta ancora la filosofia è stata definita scienza di norme e di valori, che non potendo essere estranei alle cose di cui sono norme e valori, si svelano come nient'áltro che le loro idee o concetti puri.

— come dottrina delle categorie.

Se la filosofia è il concetto puro, essa è insieme le distinzioni del concetto puro, ossia tutti i concetti puri atti a fungere da predicati nei giudizî individuali, cioè da categorie. Ed ecco chiarita un'altra definizione della filosofia: la filosofia è la dottrina delle categorie, già da noi accettata quando, invece di assegnare alla sola Logica la determinazione delle categorie, l'abbiamo considerata come l'assunto proprio di tutta la filosofia. Nella quale la Logica sta come Categoria della categoria o Filosofia della filosofia e sembra che sia al tempo stesso dentro e sopra la Filosofia, perché la compie superandola e la supera compiendola, benché veramente, al pari di ogni altra scienza filosofica, essa sia dentro e non fuori la Filosofia, cosí come (se ci si concede il paragone) lo specchio d'acqua, che riflette il paesaggio, è esso stesso parte del paesaggio.

Esclusione delle definizioni materiali della filosofia.

Le definizioni, che abbiamo voluto ricordare e interpetrare (e altre che lasciamo al ricordo e all'interpetrazione del lettore), sono tutte formali nel significato legittimo della parola: definiscono l'eterna natura della filosofia e non determinano esplicitamente nessuna particolare soluzione degli altri particolari problemi filosofici; quantunque implicitamente, com'è naturale, ne determinino una, cioè non si possano accordare se non con una soluzione sola. E

per omaggio a questo carattere formale non abbiamo tenuto e non terremo conto delle definizioni che importano la soluzione esplicita dei problemi filosofici, ossia la Filosofia costruita nella sua totalità. Tale, per esempio, è quella che la Filosofia sia il conoscere sé stesso, come si disse già negli albori del pensiero ellenico; il ritorno della interiorità dove abita la verità, secondo il detto agostiniano; la scienza dello Spirito, come diciamo noi. Questa definizione offre qualcosa di più dell'aspetto meramente logico della Filosofia; dal quale ora esclusivamente guardando dobbiamo dire che la Filosofia sarà la scienza di Dio o del Diavolo, dello Spirito o della materia, della finalità o del meccanismo e di qualunque altra cosa venga proposta per ipotesi alla ricerca, sotto condizione che questa qualunque cosa sia pensabile come concetto puro o Idea. Chi negasse tale condizione, non negherebbe già questa o quella filosofia, ma, come si è veduto, la filosofia stessa, a beneficio dell'arte, dell'azione o di altro che sia.

Idealismo di ogni filosofia.

Ma se la Filosofia è nella sua logica natura concetto puro o idea, ogni filosofia, quale che sia la conclusione cui mette capo, quali che siano gli errori nei quali s'impiglia, è, nel suo carattere essenziale e nella sua profonda tendenza, idealismo. Il qual punto è stato riconosciuto da filosofi delle più diverse ed opposte scuole (dallo Hegel, per esempio, e dallo Herbart); ed è verità da inculcare a coloro che la ignorino e da ricordare agli altri che l'abbiano obliata. La filosofia deterministica nega il fine e afferma la causa; ma la causa, che essa pone come principio, non è poi questa o quella causa, sibbene l'idea della causa; il materialismo nega il pensiero e afferma la materia, ma non questa o quella materia, che componga questo o quel corpo, sibbene l'idea della materia; il naturalismo nega lo spirito e afferma la natura, ma non questa o quella manifestazione della natura, sibbene la natura come idea. Per-

sino quando sembra che si ponga a principio esplicativo della realtà un particolare fatto naturale, questo fatto è idealizzato e vale come l'idea di sé stesso, generante sé stesso e gli altri tutti: l'acqua di Talete (è stato più volte notato), per ciò stesso che è assunta come principio, non è più l'acqua empiricamente data, ma un'acqua metafisica e ideale; allo stesso modo che i numeri di Pitagora non sono quelli della tavola pitagorica, ma principî cosmici e idee. Il teismo non crede che si possa avere ragion sufficiente della realtà se non si ponga un Dio personale, sopra e fuori del mondo; ma questo Dio, per quanto possa essere involto in rappresentazioni sensibili e collocato sul Sinai o sull'Olimpo, è sempre qualcosa di non rappresentabile: è l'idea di una divinità personale, l'idea di un Geova o di un Giove. La filosofia, che si dice idealistica nel senso stretto (e meglio si direbbe attivistica o finalistica o spiritualistica assoluta), intende a provare, per esempio, che causa, materia, natura, numero, acqua, Geova, Giove e simili non siano pensabili come concetti puri e svolgano in quanto tali contradizioni, epperò che quelle filosofie non siano sufficienti. Il che vuol dire che essa reputa che l'idealismo di quelle filosofie sia insufficiente, cioè che quelle filosofie non siano pari a sé medesime e restino inferiori al loro intrinseco assunto; ma non già che il loro assunto non sia idealistico. Se tale non fosse, non sarebbe assunto filosofico, e non si potrebbe sottoporlo a critica.

Carattere sistematico della filosofia.

Dalla identità della filosofia col concetto puro si deduce anche la necessità del suo carattere sistematico.

Pensare un determinato concetto puro significa pensarlo nella sua relazione di unità e distinzione con gli altri tutti; sicché quel che si pensa non è mai in realtà un concetto singolo, ma il sistema dei concetti, il Concetto. All'inverso, pensare il concetto in universale non è possibile se non per arbitraria astrazione: pensarlo davvero in univer-

sale, vale pensarlo insieme come particolare e singolare; cioè pensare l'intero sistema dei concetti distinti. Coloro che vogliono pensare filosoficamente un concetto isolato senza por mente agli altri, sono simili ai medici che vogliono curare un organo senza badare all'organismo: con quella cura c'è caso che l'organo guarisca, ma l'organismo muoia, e l'organo guarito muoia anch'esso col tutto. Il vero filosofo, nel recare anche la più piccola modificazione a un concetto, ha sempre l'occhio all'intero sistema; perché sa che quella modificazione, piccola e circoscritta che sembri, modifica in qualche modo il tutto.

Significato filosofico e significato letterario della parola « sistema ».

Il carattere sistematico della filosofia, inteso nel suo valore logico, spetta a ogni singola proposizione filosofica, che è sempre un cosmo filosofico, come ogni goccia d'acqua è l'oceano, anzi il mondo tutto, contratto in quella goccia d'acqua. È appena necessario distinguere da esso il sistema in significato letterario, che è il nome dato a certe forme di esposizione le quali abbracciano gruppi di problemi, considerati tradizionalmente come proprio oggetto della filosofia o che un particolare pensatore considera come la somma dei problemi vivi nel suo momento storico. Sicché quando molti o alcuni di quei gruppi non ricevono esplicita trattazione letteraria, si suol dire che manca il sistema. E manca infatti l'adempimento di un cómpito letterario o didascalico; ma il sistema tuttavia c'è, perché c'è anche nella trattazione monografica di un problema particolarissimo, sempre che esso sia investito con energia filosofica ossia con energia sistematizzante o sistematica. Che poi lo stesso pensatore, passando ad altro problema, lo risolva male e contradica alla soluzione precedentemente data, questo prova non già che egli non possedesse prima un sistema, ma che innanzi alla nuova difficoltà lo ha smarrito: prima, è stato filosofo, e perciò sistematico; dopo, non abbastanza filosofo, e perciò non abbastanza sistematico.

Vantaggi e svantaggi della forma letteraria del sistema.

Gli aggruppamenti tradizionali dei problemi e la costruzione del sistema nel significato letterario e pedagogico hanno certamente la loro utilità (tutto quel che esiste ha proprio ufficio e valore), perché serbano e promuovono la cultura acquistata, costringendo ad esaminare difficoltà, le quali, se venissero trascurate, potrebbero riuscire inaspettatamente di grave impaccio e danno. Di qui l'amore pel sistema o per la forma letteraria del sistema: amore che anche l'autore di queste pagine nutre nell'animo e di cui ha cercato di dare qualche prova, scrivendo un sistema, dopo un pezzo che non se ne scrivevano piú, almeno in Italia (se tali non si vogliano chiamare i manuali scolastici) e sfidando il ridicolo dell'impresa, che non è piccolo merito. Ma hanno anche qualche svantaggio, inducendo talvolta a riesporre fastidiosamente problemi esauriti, le cui soluzioni sono passate nella comune cultura e la cui trattazione può essere opportunamente sottintesa, con guadagno di tempo e di spazio per problemi piú urgenti. E di qui una cagione di fastidio contro i sistemi, ossia contro la pedanteria che può aderire a quella forma di esposizione: fastidio legittimo, ma che, come quello contro la forma definitoria, non può distruggere il sistema nel suo intrinseco, dovendosi tener per fermo che anche quando si componessero, invece dei cosiddetti « sistemi », saggi e magari aforismi, i saggi e gli aforismi, posto che fossero filosofici, sarebbero pur sempre intimamente sistematici.

Genesi del pregiudizio sistematico e rivolta contro di esso.

La rivolta contro il sistematico ha anche altro motivo piú grave, meno letterario e piú filosofico, perché talvolta l'esigenza sistematica diventa *pregiudizio sistematico*: parola che richiede spiegazione, suonando alla prima paradossale che l'esigenza intrinseca a un'operazione possa mutarsi in pregiudizio, ossia in ostacolo a quella operazione. E, detta in questi termini, la cosa è certamente inconcepibile, e si fa chiara e ammessibile solo quando si ricordi

che la ricerca filosofica è induzione e deduzione insieme, pensamento della distinzione e pensamento dell'unità nella distinzione, e dei due procedimenti, che confluiscono in un solo, nessuno dei due deve opprimere o sopprimere l'altro. Per pensare, per esempio, il concetto di moralità, bisogna metterlo in relazione e dedurlo dalle altre forme dello spirito, cioè dall'unità, ma insieme bisogna pensarlo in sé stesso; il pensamento della vera qualità dell'atto morale non può rimanere isolato e atomico, ma per converso l'unità non può assegnare il carattere dell'atto morale, se quell'atto non è presente allo spirito e non si fa conoscere per quel che è. Nel procedere della ricerca, considerando le altre forme dello spirito, si potrà dedurre o postulare l'atto morale senza, per cosí dire, pensarlo veramente; ma in questo caso si usa un procedimento euristico, si fa un'ipotesi, e l'ipotesi deve poi verificarsi, perché diventi pensiero effettivo e concetto. Ora, il pregiudizio sistematico consiste appunto nel pensare l'unità senza pensare le distinzioni, nel dedurre senza indurre, nel cangiare l'ipotesi in concetto senza averla seriamente verificata. Donde le costruzioni analogiche (o falsamente analogiche, epperò metafisiche e fantastiche), che si surrogano alle distinzioni filosofiche: e il pregiudizio sistematico, che è nient'altro che una falsa idea di sistema. Contro di che la rivolta è giustificata; quantunque tale rivolta si metta di solito nel torto col rigettare a una con l'esigenza falsa l'esigenza vera, o col rifiutare l'utilità del procedere analogico, che è biasimevole in quanto conclusione, ma non in quanto mezzo di ricerca.

I numeri sacri e i numeri filosofici; valore dell'esigenza che esprimono.

Un altro aspetto della diffidenza antisistematica si rivolge contro l'ideale della simmetria, contro le disposizioni dei concetti filosofici in diadi, triadi, tetradi o in altri siffatti numeri, esprimenti per l'appunto la simmetria nell'ordinamento di quei concetti. E chi ricordi gli eccessi che cagionò l'amore della simmetria, e le puerilità a cui anche

filosofi altissimi in forza della prevenzione a favore di certi numeri si lasciarono andare (la pedanteria delle costruzioni kantiane per tetradi e triadi, e le triadi hegeliane, che gli scolari ridussero talvolta a esercizio da prestigiatori), giudicherà perfino salutare, o almeno naturale, che per reazione si cercasse di proposito l'asimmetrico, e si dichiarasse che i concetti ottenuti non si possono disporre in bell'ordine, anzi mutano tipo di ordine da una sfera all'altra, ma che pur tuttavia quelli e non altri sono i concetti della realtà, indocili al giogo del ritmo ma schietti, asimmetrici ma giusti. Pure, se la reazione è spiegabile e la diffidenza giustificabile, ingiustificabile è l'ostilità per principio. Perché, se i concetti distinti costituiscono unità, debbono necessariamente costituire ordine o simmetria, della quale certi numeri, che si possono dire regolari, sono l'espressione o simbolo. I concetti di una scienza empirica potranno essere trentasette, ottantatré, centotredici o quanti piaccia e comunque disposti; ma i concetti della filosofia saranno sempre diadi, triadi e tetradi e simili, cioè unità organica di distinzioni e corrispondenza di parti. E per questa riposta necessità logica il genere umano ha sempre riverito nelle religioni numeri sacri, e, nelle filosofie, numeri filosofici. Chi vuol riderne, rida pure; ma non è detto che rida bene. Il criterio della simmetria non deve diventare pregiudizio, ma deve tuttavia servire di riscontro alla ricerca compiuta, al modo stesso che esso giova assai, in quanto procedimento euristico, alla ricerca da compiere. Gli astronomi sono lodati quando, sorretti nei loro calcoli dal criterio della proporzione e simmetria, fanno l'ipotesi che a tal posto del cielo si debba trovare un astro, che non si vede dapprima, ma che alla fine il telescopio scopre. Perché non lodare egualmente il filosofo, il quale deduce dovervi essere nello spirito, per ragioni di simmetria, una forma che non è stata ancora bene osservata o alla quale non si è data

sufficiente attenzione, o che per le stesse ragioni, si debba eliminare una forma, che sembra non eliminabile, ma che intanto rompe la simmetria? Lo spirito, dunque, sarà meno ritmico e meno simmetrico del cielo stellato?

Impossibilità di dividere la filosofia in generale e particolare.

Concepito a questo modo il carattere sistematico della filosofia, si vede che il sistema non è qualcosa di sopraggiunto, quasi un filo che si adoperi a legare tra loro le varie parti ed estrinseco agli oggetti collegati, tanto che si possano considerare separatamente gli oggetti e il filo, le parti e il sistema. Nella filosofia non sono parti fuori del tutto, e non il tutto fuori delle parti; il che, tradotto in altre parole, significa che non vi sono scienze filosofiche particolari, come non v'è una filosofia generale. Proposizione della quale ci siamo giovati innanzi per confutare l'usuale concezione della Logica come prologo alla filosofia, e mostrare come in questo errore (il quale, nel caso della Logica, è sussidiato da particolari motivi) sia la fonte principale di altri errori simili, onde viene collocata prima o dopo le scienze filosofiche speciali, come prologo o epilogo, una Metafisica, un'Ontologia o altra scienza, che dovrebbe dare l'unità del reale, di cui le scienze filosofiche speciali darebbero le sole distinzioni. La verità è che la filosofia generale non è altro se non le scienze filosofiche speciali, e queste sono quella: il plurale e il singolare non possono essere separati nel concetto puro, in cui il plurale è plurale del singolare, e il singolare singolare del plurale.

Errori derivanti dalla concezione di una filosofia generale, distinta dalle particolari.

L'abolizione di questa erronea idea di una filosofia generale ha diretta importanza pratica; perché, costituita quella pretesa scienza mercé un gruppo di problemi arbitrariamente messi insieme ma effettivamente rientranti nelle varie scienze che si dicono particolari, si è indotti a far consistere il filosofare vero e proprio in un guazzabuglio, che viene bensì agitato e scosso, ma con l'agitazione e le scosse si fa sempre più degno di sé stesso, cioè sempre più guaz-

zabuglio. I problemi di Dio e del mondo, dello spirito e della materia, del pensiero e della natura, del soggetto e dell'oggetto, dell'individuo e dell'universale, della vita e della morte, avulsi dalla Logica, dall'Estetica, dalla Filosofia della pratica, diventano insolubili o solo apparentemente (cioè verbalisticamente e fantasticamente) risolubili; e, sebbene molti novizî li affrontino quasi siano il primo passo della filosofia, molti vecchi professori si trovano alla fine della vita con la stessa confusione mentale che avevano al principio, anzi con confusione accresciuta e ormai inestricabile a causa della falsa strada per tanti anni battuta. Essi non hanno rispettate la logica della filosofia nelle prime relazioni che hanno avuta con questa; e sono come quegli uomini, che non ameranno mai davvero una donna, per avere nell'adolescenza mancato di rispetto alla donna. D'altro canto, le cosiddette scienze filosofiche particolari, private di alcuni dei loro organi, fatte cieche o sorde o in altro modo storpie, cadono in balía dello psicologismo e dell'empirismo: donde le trattazioni empiriche e psicologiche della Morale, dell'Estetica, e della Logica stessa. Contro siffatto danno, che infierisce ora piú che mai negli studî filosofici, bisogna rammentare che la storia della filosofia insegna come il progresso filosofico non si sia mai avuto dalla pretesa filosofia generale, ma sempre da scoperte effettuate in una o altra delle pretese scienze filosofiche speciali. Sono scoperte di logica il concetto di Socrate e la dialettica dello Hegel; è una scoperta di etica il concetto della libertà del Kant; è una scoperta di estetica il concetto dell'intuizione; è una scoperta di Filosofia del linguaggio la critica della Logica formalistica; e via discorrendo. Il vecchio Dio è stato ucciso da quegli uomini (modesti e pur grandissimi), che si tennero paghi formolare una nuova proposizione sul sillogismo o sulla volontà, sull'arte o sulla storia, a definire l'intelletto astratto

o a circoscrivere la fantasia. Se la cosa si fosse dovuta aspettare dai cultori della solenne e vuota « Filosofia generale », a quest'ora egli sarebbe piú vivo di prima. E vivo è, in effetto, presso i filosofi ai quali abbiamo alluso; perché dal guazzabuglio che essi maneggiano il Dio mitologico risorge sempre, ora col nome d'Inconoscibile, ora con altre circonlocuzioni, ora col suo proprio vecchio nome.

III

La storia

La storia come giudizio individuale.

Come tutti i caratteri che si assegnano alla Filosofia sono varianti verbali dell'unico carattere di essa, che è il concetto puro, così tutti i caratteri della Storia o Storiografia si riducono alla definizione e identificazione della Storia col giudizio individuale. E, in quanto giudizio individuale, la storia è sintesi di soggetto e predicato, di rappresentazione e concetto: l'elemento intuitivo e l'elemento logico sono in lei inseparabili.

L'elemento individuale e le fonti storiche: avanzi e narrazioni.

L'esigenza del soggetto o dell'elemento intuitivo importa che la storia non si può costruire col puro raziocinio, ma richiede la visione del fatto accaduto, che è l'unica fonte storica. I trattati di metodica storica sogliono dividere le fonti in avanzi e narrazioni, intendendo per avanzi (*Ueberreste*) quel che rimane come traccia del fatto accaduto (un contratto, una lettera, un arco trionfale, ecc.), e per narrazioni, i ragguagli del fatto accaduto, tramandati da testimoni più o meno di presenza o da coloro che hanno riferito le notizie dei testimoni di presenza. Ma le narrazioni in tanto hanno valore in quanto si presume che mettano in diretto rapporto col fatto accaduto, e lo facciano rivivere traendolo dall'oscuro fondo dei ricordi che il genere umano

porta seco. Se non avessero questa virtú, sarebbero del tutto inefficaci; come inefficaci sono le narrazioni alle quali per una ragione o per un'altra si ricusa fede. Cento o mille narrazioni senza autenticità non valgono il piú misero documento autentico; e una narrazione autentica ha insieme carattere di documento e di « avanzo »: è la realtà di fatto, quale fu vissuta e quale vibrò nello spirito di colui che vi assistette. La ricerca della veridicità e la critica del valore delle fonti si riducono, in ultima analisi, a isolare codesta risonanza genuina del fatto, liberandola dagli elementi perturbatori, dalle illusioni, dai falsi giudizî, dai preconcetti e passioni del testimone. Solo in quanto si riesce a ciò, e nella misura in cui vi si riesce, si raggiunge la prima condizione della storia come atto conoscitivo: che qualcosa venga intuito, e perciò che qualcosa vi sia di trasformabile in soggetto di giudizio individuale, cioè di racconto storico.

La facoltà intuitiva nella ricerca storica.

Sopra tale esigenza si fonda anche l'importanza che si dà, nel far giudizio degli storici, all'intuizione, al tatto, al fiuto o come altro si chiami; cioè alla capacità (in parte disposizione naturale e in parte esercizio e pratica) di intuire direttamente l'accaduto, superando gli ostacoli del tempo e dello spazio e delle alterazioni prodotte dal caso o dalle umane passioni. Uno storico, privo di facoltà intuitiva, o piú esattamente (poiché nessun uomo ne è mai privo del tutto), con iscarsa facoltà intuitiva, è condannato all'infecondità, per dotto e ingegnoso ragionatore che egli sia, e rimane inferiore ad altri meno dotti e meno loici di lui, inferiore perfino agli indotti e sragionatori, quando si tratti di risentire ciò che è di sotto alle parole e ai segni, ossia di riprodurre in sé medesimo il fatto accaduto. Per la stessa ragione avviene talvolta che un uomo esperto in un particolare mestiere stupisca nell'ascoltare il dotto storico da tavolino descrivere certi ordini di fatti, dei quali

non ha esperienza e di cui discorre come il cieco dei colori. Un sergente o un furiere può intuire una marcia meglio di un Thiers, e ridere dei milioni di uomini che Serse avrebbe condotti in Grecia, domandando semplicemente in qual modo riuscisse a vettovagliarli; un imbroglione politico, intendere un intrigo di corte e di ministero assai meglio di un onest'uomo (per esempio, di un Ludovico Antonio Muratori); un artefice, ricostruire le successive pennellate e le tracce di pentimenti che sono in una pittura, meglio dello storico d'arte, erudito o esteta che sia. Libri di storia, che per altri riguardi si tacciano come difettosi o sbagliati, piacciono talvolta per la freschezza d'impressioni che comunicano e che può servire d'incremento alla conoscenza dei fatti e a rettificare gli errori in cui i loro autori stessi cadono. A uno storico della Rivoluzione francese si potrà perdonare perfino lo scambiare un personaggio per un altro, un fiume per una montagna e confondere i mesi e gli anni, quando nell'insieme della sua narrazione egli abbia rivissuto meglio d'altri l'anima giacobina, le condizioni di spirito della plebaglia di Parigi o il diverso atteggiamento dei contadini della Borgogna e della Vandea. Un cosiddetto romanzo storico ha alcune volte e per alcuni rispetti maggior valore storico di una storia, se nel romanzo è ben còlto lo spirito di un'epoca, di cui nella storia si ha solamente l'inventario.

La facoltà intuitiva nell'esposizione storica. Somiglianza di storia e arte.

La facoltà intuitiva, indispensabile nella ricerca, non è meno indispensabile nella esposizione, essendo necessario intuire il fatto che si narra non già fuggevolmente e a tratti, ma così fermamente da poterlo esprimere e fissare nella parola e trasmettere negli altri la vita genuina di esso. Da ciò la forza artistica che debbono possedere e posseggono gli storici veri e per la quale somigliano ai puri artisti, al pari di essi dipingendo quadri, componendo poemi, dialogizzando tragedie. Certamente, ogni pensiero,

anche quello del piú astruso filosofo e matematico, si concreta in forma artistica; ma lo storico (nel significato alquanto empirico della parola), dando prevalenza letteraria al soggetto sul predicato, piú si approssima a coloro che elaborano pure intuizioni. Il che è stato generalmente riconosciuto cosí dagli storici, che si sono presentati volentieri come aedi di lor gente, invocando quella Musa che c'è sul Parnaso per la storia ma non c'è né per la Filosofia né per la Matematica né per la Scienza, come dai teorici, i quali hanno mosso insistentemente la questione se la storia sia arte. Arte sembra, infatti, quando il predicato o elemento logico è celato cosí bene, che quasi non ci si pensa piú.

Differenza di storia e arte. Il predicato o elemento logico nella storia.

Quasi; perché, se non ci si pensa piú del tutto, se la rappresentazione artistica soppianta la riflessione logica, l'arte resterà, ma la storia se ne sarà ita: un libro di storia non somiglierà piú solamente a un poema o a un romanzo, ma sarà poema e romanzo. Che cosa diversifica, a primo aspetto, una visione fantastica e un racconto storico? Se, aprendo la *Divina commedia* o le *Rime* del Petrarca, leggiamo: « In mezzo del cammin di nostra vita Mi ritrovai per una selva oscura... », ovvero: « Levommi il mio pensiero in parte ov'era Quella ch'io cerco e non ritrovo in terra... »: e se poi, aprendo a caso le storie di Livio, leggiamo: « *Consules satis exploratis itineribus sequentes Pœnum, ut ventum ad Cannas est, ubi in conspectu Pœnum habebant, bina castra communiunt* », niente sembrerà, alla prima, mutato: racconti sono gli uni e racconto è l'altro; — eppure, ogni cosa è mutata. Leggendo Livio al modo in cui si legge Dante o il Petrarca, la battaglia di Canne al modo stesso del viaggio di Dante all'Inferno o del trasporto dello spirito del Petrarca al terzo cielo, Livio non è piú Livio ma un libro di favole; e, parimenti, leggendo un libro di favole, i *Reali di Francia* o il *Guerin Meschino*, nel modo

in cui li legge l'incolto popolano che vi cerca la storia, il libro di favola si trasforma in libro di storia; se anche di una storia cosí fatta che dovrà essere, in un grado superiore di cultura, sceverata o rigettata. E ciò basta a mostrare l'importanza del predicato, che viene sottinteso talvolta nelle parole, ma la cui presenza effettiva è la forza che converte l'intuizione pura in giudizio individuale, e di una poesia fa una storia.

Tentativi vani di eliminarlo.

Piú volte è stata contestata la necessità dell'elemento logico e si è detto che lo storico deve lasciar parlare le cose e non mettervi nulla di proprio. Bella sentenza, e che può anche avere riferimento a una certa verità, come vedremo piú innanzi; ma che, intesa che sia come esclusione dell'elemento logico a favore della pura intuizione (se poi si volesse escludere anche questa, si avrebbe addirittura il mutismo), annunzia la morte della storia. Senza l'elemento logico non è possibile affermare nemmeno che il piú piccolo, il piú volgare caso, pertinente alla nostra vita individuale e quotidiana, è accaduto: che io mi sono levato stamane alle otto o che ho fatto colazione alle dodici, perché (per non dir altro) queste proposizioni storiche importano il concetto dell'esistenza o effettualità, e l'altro correlativo della inesistenza o possibilità, onde nell'affermarle si nega insieme che io abbia solamente «sognato» di levarmi alle otto o di fare colazione alle dodici. Tutti ammetteranno che non si può parlare di un fatto storico, se non si sa che quello è un fatto, una qualcosa di accaduto: anche le favole sono rese oggetto di storia in quanto si attribuisce loro esistenza nella qualità appunto di favole. Una favola, narrata senza sapere o determinare se sia o non sia favola, è poesia; ma, appercepita e narrata come favola, è mitografia, cioè storia.

Totalità dei predicati, necessaria pel racconto storico.

Nondimeno, a costituire il racconto storico non basta, come alcuni tengono, il solo criterio dell'esistenzialità; per-

ché quale racconto storico sarebbe mai il dire solamente che qualcosa è accaduto, senza dire insieme che cosa è accaduto? Che qualcosa sia accaduto e accada in ogni istante, non forma, come già sappiamo, oggetto di racconto storico, perché equivale all'affermazione che l'essere è o che il divenire è. Quel che si è avvertito del giudizio individuale, che ad esso concorrono tutti i predicati insieme, l'intero concetto e non il solo predicato dell'esistenza avulso dagli altri, si deve ripetere del racconto storico; il quale è veramente tale quando l'intuizione, che gli porgeva la materia bruta, è stata in ogni sua parte investita dal concetto come universale, particolare e singolare. Che i consoli, dopo avere a sufficienza esplorato le strade seguendo il cartaginese, giunti a Canne e vistosi innanzi l'esercito di Annibale piantarono e fortificarono gli accampamenti (come suona il racconto di Livio), importa una moltitudine di concetti, tanti quanti sono le affermazioni storiche riassunte in quel periodo: chi non sa che cosa sia uomo, guerra, esercito, inseguimento, strada, campo, fortificazione, sogno, realtà, amore, odio, patria e via enumerando, non è in grado di pensare un periodo come quello. E basta che uno solo dei concetti enumerati sia oscuro, perché il racconto non si possa formare; al modo stesso che chi ignora il significato della parola *castra*, non è in grado d'intendere ciò che forma argomento di quella narrazione di Livio. Se si cangiano le fonti, il racconto storico cangia; ma cangia non meno se si cangiano i convincimenti circa i concetti. La stessa materia viene diversamente atteggiata, e dà luogo a storie diverse, secondo che la narri un selvaggio o un europeo colto, un anarchico o un conservatore, un protestante o un cattolico, se la narro io in questo momento o io stesso tra dieci anni. Posto che tutti abbiano innanzi gli stessi documenti, ognuno vi legge un accadimento diverso.

Asserita varietà insuperabile nel giudicare e presentare i fatti storici, e conseguente richiesta di una storia senza giudizio.

Senonché per l'appunto l'osservazione ora fatta sembra indurre a disperazione circa le sorti della storia, o almeno circa le sorti di essa sempre che restino legate all'elemento logico, ai convincimenti circa i concetti. Notando che i medesimi fatti sono narrati nei modi piú diversi, e che per gli uni è opera di Dio quello che per altri è opera del demonio, per gli uni esplicazione di forze spirituali quello che per altri è prodotto di moti materiali del cervello mal nutrito o troppo nutrito, per gli uni è bene tutto ciò che è esplosione di rivolta, e per gli altri ciò solo che è ordinato lavoro sotto la tutela di leggi rigorosamente osservate e severamente fatte osservare, sembra ineluttabile pervenire alla conclusione dello scetticismo storico: che la storia, quale si suole narrare, sia nient'altro che una favola, tessuta dalle opinioni e passioni degli uomini. Ed unica salvezza sarebbe il ritorno alla riproduzione pura e semplice del documento, o almeno alla pura intuizione che non introduca nessun elemento giudicativo o (come si dice) soggettivo; ma salvezza per modo di dire, perché la pura intuizione è poesia e non istoria, e tornare a essa tanto varrebbe quanto abolire la storia: abolizione apertamente impossibile, perché il genere umano ha sempre narrato quel che ha fatto e patito, e non c'è alcuno che possa esimersi dal chiarire in ogni istante come le cose siano andate e in quali condizioni di fatto, ossia in quali condizioni storiche, egli, individuo, si ritrovi.

Restrizione delle varietà ed esclusione di quelle solo apparenti.

Lo scetticismo storico, del resto, è tanto impreciso e unilaterale nell'osservazione del male che lamenta, quanto si dimostra puerile nell'escogitazione del rimedio. Ché di certo vi sono divergenze nei racconti di un medesimo fatto; ma, senza dire che molte divergenze sono piuttosto apparenti che effettive e nascono dal vario interessamento che si prende a un determinato fatto e dal rilievo che si dà a uno o altro aspetto di esso, non bisogna poi

disaccordi effettivi dimenticare gli accordi non meno effettivi. In virtù dei quali il protestante e il cattolico, per esempio, ammettono di comune intesa che Lutero e Leone X ebbero esistenza e che l'uno iniziò una ribellione e l'altro ricorse a misure di difesa, e perfino riconoscono (almeno ai tempi nostri), protestanti e cattolici, la corruttela degli ordini ecclesiastici al cominciamento del secolo decimosesto, o gl'interessi mondani e politici che i principi tedeschi portarono nelle guerre di religione. Cosí del pari nessuno, sia rivoluzionario o conservatore, metterà in dubbio le cattive condizioni delle finanze francesi alla vigilia della Rivoluzione, né che Luigi XVI convocò gli Stati generali, né che tentò la fuga e fu arrestato a Varennes, né che fu ghigliottinato il 21 gennaio 1793; e nemmeno che la Rivoluzione francese fu avvenimento il quale mutò in modo profondo la vita politica, sociale e morale di tutta Europa. Per questo accordo sostanziale in moltissimi punti, anzi nella massima parte, tra gli storici, accade sovente che si possano leggere con frutto storie alterate da passioni partigiane, purché si badi a correggere mentalmente le alterazioni; cosí come si può adoperare con utilità uno strumento di misura difettoso, purché si tenga conto del coefficiente di aberrazione.

Superamento delle varietà mercé l'approfondimento dei concetti.

Per quel che concerne il rimedio, è chiaro che, nascendo le divergenze circa i concetti da ignoranze, pregiudizî, negligenze, illegittimi interessi privati o nazionali e da altre passioni turbative, ossia dall'*insufficiente concepimento dei concetti*, dal pensare inesatto, il rimedio vero non è da cercare nell'impossibile abbandono dei concetti e del pensiero, ma nella correzione e nel perfezionamento di quelli e di questo. Usciti dall'Eden dell'intuizione pura ed entrati nel campo della storia, non è dato torcere indietro il cammino; alla beata e ingenua ignoranza non si torna; l'innocenza è perduta per sempre e si deve cercare non

piú essa, ma la virtú, che non è né innocente né ingenua. Perché mai ciò che al protestante sembra bene, al cattolico sembra male? Chiaramente, per la diversa concezione che l'uno e l'altro si fanno circa il mondo e il sopramondo, la vita e la morte, la ragione e la rivelazione, la critica e l'autorità, e via discorrendo. Su queste cose tutte bisogna di conseguenza portare la discussione e l'indagine per determinare se la verità sia nel protestantesimo o nel cattolicismo o in una terza concezione che oltrepassi quelle unilaterali dell'uno e dell'altro; e, ciò determinato, la perplessità cessa in colui almeno che ha raggiunta tale determinatezza, e il racconto gli si configura con quella certezza che le fonti storiche disponibili consentono. La via indicata parrà ardua, ma è la sola, perché chi vuole stare alle proprie opinioni accolte senza critica, provvederà forse al proprio comodo, ma farà getto della storia e della verità. Del resto, qui non si delinea un programma pel futuro, ma si enuncia quel che la storia è nella sua vera natura, e per conseguenza quale si è sempre effettivamente svolta e sempre si svolge. Gli uomini hanno discusso in ogni tempo intorno ai concetti coi quali s'interpetra la realtà storica, e su molti si sono messi d'accordo, tanto che non se ne parla piú. Anche cattolici e protestanti, rivoluzionarî e conservatori, sono ora, come si è accennato, piú concordi di quel che fossero per l'innanzi, perché qualcosa degli uni è penetrato negli altri, e l'umanità, ch'è negli uni e negli altri, si è elevata. Lo scetticismo compie una facile impresa, ma adopera un argomento illusorio, in istoria come in filosofia, quando forma e mette sott'occhio il catalogo dei punti di dissenso. Questi attraggono l'attenzione proprio perché rappresentano i problemi che occorre risolvere. Non varrebbe la pena di tenere presenti con eguale rilievo punti già risoluti, e ricordare, per esempio, che gli storici tutti ormai sono persuasi che Anchise non dormí con Afrodite,

che la lupa non allattò Romolo e Remo, e che Guglielmo Tell non fondò la libertà dei cantoni svizzeri. Tra breve, non sarà facile trovare apologisti e negatori dell'immacolata concezione di Maria; e già sono rari gli scrittori cattolici, che insistano sopra dispute di questa sorta, come i negatori sono confinati nei giornaletti anticlericali d'infimo genere, ossia il gusto non eccellente.

Soggettività e oggettività nella storia, e loro significato.

Scacciare dalla storia la soggettività per conseguire l'oggettività non può significare, dunque, scacciare il pensiero per attenersi all'intuizione, o alla inespressa ed inesprimibile materia bruta; ma scacciare il falso pensiero, la passionalità che tiene il posto della verità, e salire al pensiero vero. Se ci attenessimo all'intuizione, anziché salvarci dalla passionalità arderemmo nelle sue fiamme; perché l'intuizione non dice altro se non quel che noi, in quanto individui, sentiamo, soffriamo, desideriamo. Proprio essa, quando venga indebitamente introdotta nella storia, è la soggettività in cattivo senso; laddove il pensiero è la soggettività legittima, quella dell'universale, che è insieme la vera oggettività.

Giudizî storici di valore, e valori normali o valori neutri. Critica.

Con che abbiamo implicitamente avviato a soluzione il problema (assai dibattuto ai giorni nostri) circa il criterio valutativo nella storia, e se allo storico spettino, oltre i giudizî di fatto, quelli di valore. I veri giudizî di fatto, i giudizî individuali, sono nient'altro che giudizî di valore, determinazione della qualità propria, epperò del significato e valore del fatto; né c'è altro criterio di valore se non il concetto stesso. Onde bisogna rifiutare la distinzione tra storia del fatto e critica (valutazione del fatto stesso). Ogni storia è insieme critica, e ogni critica è storia: dire che cosa è quel fatto che si chiama la *Divina commedia*, è dire quale ne sia il valore, cioè farne la critica. — L'escogitazione dei valori normali o neutri, nei quali (secondo le piú moderne teorie istoriologiche) uomini di diverse

concezioni sarebbero tenuti a convenire, può valere tutt'al più come mero simbolo di quell'accordo che gli uomini vanno cercando e attuando nella soggettività-oggettività del pensiero, e che non sarà mai un fatto bello e compiuto, perché è un *fieri* perpetuo, e non si può aspettare dall'avvenire, perché sarà dell'avvenire allo stesso modo che è del presente e che fu del passato.

Significati varî legittimi delle proteste contro la soggettività storica.

La protesta contro l'introduzione della soggettività nella storia, se logicamente non può avere altro legittimo significato che di una polemica contro la falsa soggettività a favore della vera, può importare letterariamente anche una questione di opportunità; per esempio, che nell'opera d'arte storica si dia accento e risalto alla rappresentazione dei fatti e non già alla discussione teorica dei concetti, e che non si trasformi un libro di storia in un libro di filosofia. Ma, in fondo, quel male ci sarebbe se uno storico, cominciando dal narrare una storia, finisse col fornire invece un trattato filosofico? Non maggiore di quello che accadrebbe se un filosofo, appassionandosi pei fatti che adduce in esempio, abbandonasse via via il primo proposito e producesse una storia invece di un sistema: nessun male, o assai piccolo, supposto che quella filosofia, come quella rappresentazione storica, sia buona, il che è da vedere caso per caso. — Un significato più opportuno della polemica contro la soggettività della storia è la raccomandazione che, nel narrare la storia, ai giudizî logici, che sono in quanto tali giudizî di valore, si accompagni il meno possibile di quelle forme enfatiche, negative e desiderative, che innanzi al presente o passato prossimo hanno la loro ragione, come presentimento e invocazione del futuro, ma che innanzi al passato remoto riescono di solito ridondanti e fastidiose. Infatti, imprecare contro Mario o contro Silla, contro Cesare o contro Pompeo, contro Federico Barbarossa o contro i borghesi di Lombardia, sarebbe un affannarsi a vuoto,

perché quei personaggi storici non serbano, in generale, interesse prossimo e pratico. Ma un qualche interesse prossimo e pratico hanno pur sempre; epperò, in qualche misura, non si può impedire che la storia anche del passato remoto sia interrotta, qua e là, dagli accenti del nostro presente e del nostro avvenire. Ancora piú legittimo è il significato di quella polemica, quando essa intenda a biasimare il mal vèzzo di coloro che, innanzi non ad individui ma ad avvenimenti storici, si arrogano l'ufficio di lodatori o condannatori; e plaudono al paganesimo, maledicono il cristianesimo, piangono la caduta dell'Impero romano, deplorano la formazione dell'islamismo, lamentano che il buddismo non si diffondesse in Europa, simpatizzano con la Riforma o riprovano il cattolicesimo post-tridentino. Contro costoro si è foggiato il detto che la storia non si giudica, ma si narra; e si dovrebbe dire piú esattamente che non si giudica con le categorie con cui si giudicano le azioni degli individui, dialettizzabili in buone e cattive, perché altro è l'azione dell'individuo e altro l'avvenimento storico, il quale va oltre le volontà singole. Ma la definizione dell'individualità e dell'avvenimento esce dalla gnoseologia della storia, e rientra piú propriamente nella Filosofia della pratica [1].

La richiesta di una teoria dei fattori storici.

La persuasione che si è acquistata circa la necessità dell'elemento logico, dei concetti, dei criterî, dei valori per la formazione del racconto, ha indotto parecchi a richiedere non soltanto che di volta in volta lo storico abbia chiari in mente i concetti che adopera e l'intento per cui li adopera, ma che si costruisca dai metodologisti una teoria dei fattori storici, una tabella di valori, da servire di fondamento alla narrazione storica in genere. La richiesta è affatto simile a quella di chi, considerando che

---

[1] Si veda, infatti, *Filosofia della pratica*, p. I, s. II, cc. 5-6.

gli elettricisti o i fonditori adoperano forze fisiche, domandasse la costruzione di una teoria fisica da servire di base all'industria: quasi che la Fisica non esista già e non serva di base all'industria, o che le scienze cangino natura secondo il vario mestiere di coloro che se ne valgono. La teoria dei fattori storici, o la tabella dei valori c'è, e si chiama Filosofia, la quale definisce appunto gli universali, che sono fattori e non fatti, e dà la tabella dei valori, che sono categorie. Tutt'al piú, si potrebbe con quella richiesta desiderare una filosofia popolare, a uso degli storici di professione; ma anche questa c'è, ed è il naturale buon senso. Uno storico, che entri in dubbî circa i dettami del buon senso, comincia a filosofare (nell'accettazione ristretta e professionale della parola), e, se entra in tale crisi, la filosofia popolare o a buon mercato non gli giova e lo confonde peggio: di che sono prova i libri di propedeutica storica, onde è ricca la letteratura odierna. A codesta letteratura piú o meno dilettantesca appartengono le disquisizioni sulla predominanza o la fondamentalità da riconoscere all'uno o all'altro dei fattori storici; sul qual punto dovrebbe essere evidente che, come ogni fatto della realtà dipende da ogni altro, cosí anche ogni fattore (ossia ogni elemento costitutivo dello spirito e della realtà) è tale solo in unione con gli altri fattori ed elementi, e nessuno di essi è predominante, perché nessuno può soverchiare gli altri, e nessuno è fondamentale, perché tutti sono fondamentali.

Impossibilità di dividere la storia secondo gli elementi intuitivi e riflessivi, che sono inseparabili.

L'elemento rappresentativo e l'elemento concettuale non possono nel giudizio storico separarsi, e neppure propriamente distinguersi, salvo che non si voglia dissolvere il racconto storico per tornare alla pura intuizione. Questo corollario discende anch'esso da ciò che si è detto di sopra circa il giudizio individuale. Bisogna dunque considerare come priva di verità ogni divisione della storia, condotta se-

condo la presenza o l'assenza dell'uno o dell'altro elemento; come quella, che un tempo ha avuto fortuna, della storia pittoresca e della storia riflettente o pensante, e che non designa già due specie di storia, ma, da una parte, il ritorno all'intuizione indiscriminata, e, dall'altra, la vera storia, intuizione pensata o riflessa. La stessa falsa divisione viene espressa talvolta coi termini di cronaca e storia, o di storia narrativa e storia filosofica.

Empiricità della divisione consueta del processo storico in quattro stadî.

Fuori del giudizio individuale, non c'è né soggetto né predicato; e fuori del racconto che sintetizza rappresentazione e concetto, e rappresentando esistenzializza e giudica, non c'è storia. I manuali di metodica sogliono dividere in quattro stadi il processo della costruzione storica: il primo, consistente nella eurisi o raccolta del materiale storico (euristica); il secondo, nella crisi o sceveramento di esso (critica); il terzo, nella interpetrazione o comprensione; e il quarto, nella esposizione o racconto. Queste distinzioni, praticamente non prive di pregio, ritraggono il metodo con cui lavora lo storico di professione; il quale prima fruga gli archivî e le biblioteche, poi esamina l'autenticità dei documenti trovati, poi ancora cerca d'intenderli, e, in ultimo, mette in carta i suoi pensieri e cura la bella forma dell'esposizione. Ma giova avvertire che, fino a quando non si hanno fonti storiche, manca la condizione stessa del sorgere della storia; onde il primo stadio non appartiene al lavoro storico, ma è simile a quello di chi vada alla ricerca di un qualsiasi oggetto materiale. Il secondo stadio, invece, è già per sé un compiuto lavoro storico, perché porta a stabilire se accadde quel determinato fatto, che si chiama testimonianza sincera; e il terzo logicamente coincide col secondo, essendo il medesimo accertare il valore di una testimonianza e pronunciare la realtà e il carattere dei fatti da essa testimoniati. Il quarto, infine, coincide col secondo e col terzo,

perché non si può pensare un racconto senza esprimerlo, ossia senza dargli forma letteraria o, in genere, artistica.

Divisioni fondate sull'oggetto storico.

Se la storia non è divisibile sul fondamento della presenza o assenza dell'elemento riflessivo o rappresentativo, essa può ben essere divisa secondo la divisione dei concetti che determinano la costruzione storica e secondo il materiale rappresentativo.

La divisione logica secondo le forme dello spirito.

Il primo modo di distinzione è rigoroso, perché si fonda sul carattere di unità-distinzione, che è proprio del concetto puro; cosicché la mente umana non può pensare la storia complessiva se non distinguendola in istoria del fare e storia del conoscere, in istoria dell'attività pratica e storia della produzione estetica, del pensiero filosofico, e via dicendo; come, d'altra parte, non può pensare nessuna di codeste distinzioni se non mettendola in relazione con le altre nella storia integrale. Certamente, questo distinguere, affatto interiore e logico, non ha che vedere coi libri che s'intitolano storie dell'arte, della filosofia, della politica e simili, dove diventa estrinseco e approssimativo e si congiunge con motivi pratici e didascalici. Ma ogni proposizione storica, come ogni giudizio individuale, qualifica il reale secondo un aspetto del concetto, ed esclude un altro aspetto; o lo qualifica secondo tutti gli aspetti, ma distinguendoli, e perciò impedendo che l'uno entri nell'altro. La divisione, per empirica che sia, dei libri di storia pratica, filosofica, artistica e simili si appoggia sulla distinzione rigorosa che si è detta, e sulla quale si fondano altresí le attitudini varie degli storici e gl'interessi varî dei lettori.

La divisione empirica del materiale rappresentativo.

Il secondo modo è del tutto empirico, e non può eseguirsi se non introducendo concetti empirici, senza i quali non sarebbe possibile tenere separate nella rappresentazione le varie parti della realtà, che formano serie continua e compatta. Col mezzo dei concetti empirici la storia

si divide in istoria dello stato, della chiesa, della società, della famiglia, del culto religioso; in istoria dell'idealismo, del materialismo, dello scetticismo; in istoria della pittura, della poesia, del dramma, del romanzo; in istoria dell'Oriente, della Grecia, di Roma, del Medioevo, del Rinascimento, della Riforma, e via discorrendo. Anche Grecia, Roma, Medioevo, e altrettali sono da dire concetti empirici e non rappresentazioni, perché la rappresentazione è individualità, e, quando si prende come qualcosa di costante e di generale, è trasformata in concetto dell'individuale ossia in riassunto e simbolo di piú rappresentazioni. Ognuna di tali divisioni è buona, quando serve; e, sempre sotto questa condizione, sono buone a volta a volta tutte le altre finora escogitate o che si possono via via escogitare.

I concetti empirici nella storia, e la falsa teoria circa il loro ufficio.

Ma l'introduzione dei concetti empirici al fine di dividere la massa dei fatti storici e raggrupparli a uso della memoria, non essendo stata intesa nel suo vero ufficio, ha turbato gravemente le idee dei teorici della storiografia. Come il giudizio individuale non presuppone né il concetto empirico né il giudizio classificatorio né il concetto astratto nè il giudizio di numerazione, laddove tutte queste formazioni presuppongono il giudizio individuale; cosí la storia non presuppone né le classificazioni condotte secondo ragioni pratiche, né le enumerazioni e statistiche, le quali tutte, per converso, presuppongono la storia. Il trovarle fuse nei libri di storia (che si giovano largamente di codesti aiuti per la memoria) non deve trarre in inganno né far dimenticare che il loro ufficio è susserviente e non costitutivo. L'idea astratta dell'uomo greco non si ha, senza che prima si sia conosciuta la vita individuale di uomini i quali si chiamavano Pericle o Alcibiade; né i trecento delle Termopili o i trecento di Cremera poterono essere numerati, se non in quanto furono guardati ciascuno nella sua individua fisonomia e classificati come cittadini di

Sparta o romani della gente Fabia. Giovarsi di queste semplificazioni non importa narrare la storia (che è già presente allo spirito), ma fissarla nella memoria e comunicarla agli altri in modo piú agevole: agli altri, i quali del resto, se non avranno la capacità di risentire il fatto individuo sotto quei concetti di classi e quei numeri, non intenderanno nulla della storia siffattamente semplificata e ischeletrita per la comunicazione.

Donde anche la fallace pretesa di ridurre la storia a scienza naturale; —

Dall'avere malamente interpetrato il carattere sussidiario degli pseudoconcetti nella storia, e cangiatolo in carattere costitutivo, nasce la fisima positivistica di ridurre la storia a scienza (scienza naturale, s'intende bene), cioè di fare ch'essa sia in modo perfetto quello che ora sarebbe solo in modo imperfetto: classificazione e statistica della realtà. I molti conati pratici di tale riduzione hanno danneggiato non poco la storiografia odierna, sostituendo alla narrazione della realtà individua l'esibizione di pallidi schemi e di vuote astrazioni, che si adattano a tutte o a parecchie età insieme. La medesima tendenza si nota nel cosiddetto sociologismo, e nella polemica che esso conduce contro la storia psicologica o individuale, come la chiama, e in favore di quella istituzionale o sociale. Contro codeste riduzioni naturalistiche della storia spiegano efficacia e serbano valore le dottrine del caso, o delle piccole cause che svierebbero gli effetti delle cause grandi, e simili, alle quali spetta l'ufficio di ridurre all'assurdo quella falsa riduzione.

— e la tesi del carattere pratico della costruzione storica.

Dalla stessa interpetrazione erronea è sorta, presso filosofi non positivistici, la teoria della storia come costruzione mentale che sarebbe resa possibile soltanto dall'intervento dello spirito pratico, il quale, stabilendo valori pratici, ordinerebbe sotto di essi l'amorfa materia e la configurerebbe a racconto storico. Ma lo spirito pratico, nel campo della conoscenza, è impotente a produrre cosa alcuna, e

può soltanto adoperarsi a custodire o amministrare il già prodotto. Sicché la teoria ora accennata, che fa ricorso allo spirito pratico, si risolve in una negazione radicale del valore della storia in quanto conoscenza: negazione ineluttabile, se anche non prevista né voluta dai propugnatori di quella teoria.

Distinzione tra fatti storici e fatti non storici, e suo valore empirico.

Si è anche affermata, nella stessa teoria, l'importanza della distinzione tra avvenimenti storici e avvenimenti non degni di storia, personaggi storici e non storici, teleologici e ateleologici; e di essa anche si è sostenuto che è posta dallo spirito pratico. Il che, sebbene sia vero, basta, per la ragione già detta, a toglierle valore conoscitivo. Praticamente, per economia di lavoro, per assegnare temi di ricerche o per chiarezza di discorso giova parlare di questi o quelli avvenimenti o individui come di cose e persone non degne di storia. Ma non è da credere che in tal modo quegli individui e avvenimenti vengano soppressi, non diciamo nel campo della realtà (che sarebbe troppo manifestamente assurdo), ma in quello del racconto della realtà, ossia della storia. Quel che si sottintende fa ben parte di quel che si dice; e se mentalmente non ci riferissimo pur sempre anche agli uomini dichiarati volgari e ai fatti dichiarati insignificanti, che sono stati esclusi piú o meno dalle parole, gli uomini grandi e i fatti significanti perderebbero anch'essi il loro significato. Quei sottintesi sono tanto poco eliminati ed eliminabili, che, al momento propizio, al sorgere di certi nuovi interessi storici, si fanno innanzi e diventano anche verbalmente espressi. Cosí abbiamo veduto la vita domestica e sociale, trascurata dai vecchi storici, non solo acquistare a poco a poco rilievo, ma gettare nell'ombra le guerre e i negoziati diplomatici; le cosiddette «masse», trascurate a pro dell'individuo geniale, riavanzarsi facendo quasi sparire nel loro ampio grembo gli eroi (il che non vuol dire che questi non pren-

deranno la loro rivincita); e nomi, prima appena mentovati, diventare luminosi e popolari, e altri, celebri un tempo, scolorirsi e dileguare. Esempî di codeste fluttuazioni offre anche la recente storiografia italiana, che nel periodo del Risorgimento giudicò sommamente importanti, e per eccellenza storici, la formazione delle nazionalità, il costituirsi delle borghesie e dei comuni, le ribellioni delle popolazioni contro gli stranieri o contro i tiranni; e ora, sotto l'efficacia del moto socialistico, si è volta di preferenza ai fatti economici, alle lotte di classe, alle ribellioni proletarie.

Il pregiudizio professionale e la teoria del carattere pratico della storia.

Le considerazioni pratiche sono cosí urgenti nell'animo di chi esercita un particolare mestiere (e sia pure il mestiere di scrittore di libri storici) da suggerire quasi inevitabilmente la strana dottrina del carattere pratico della storia, ossia del carattere ateoretico di quella forma che è il risultamento e il coronamento dello spirito teoretico e sola ci dà la piena verità; — se la verità è la conoscenza della realtà, e se la realtà è Storia [1].

---

[1] I problemi della conoscenza storica, ossia del vero e concreto conoscere, sono ripresi di proposito e portati piú innanzi nel quarto volume di questa Filosofia dello spirito, nella *Teoria e storia della Storiografia*.

IV

Identità di filosofia e storia

Necessità dell'elemento storico nella filosofia.

La condizionalità della filosofia per la storia è stata resa evidente dalle considerazioni che precedono. Ma è ora necessario affermare, con non minore nettezza, la condizionalità della storia per la filosofia. Se storia non è possibile senza l'elemento logico ossia filosofico, filosofia non è possibile senza l'elemento intuitivo ossia storico.

In effetto, una proposizione filosofica o definizione o sistema (come l'abbiamo chiamata) nasce nella mente di un determinato individuo, in un determinato punto del tempo e dello spazio, e tra condizioni determinate: ed è perciò, sempre, storicamente condizionata. Senza le condizioni storiche, che pongono la domanda, il sistema non sarebbe quello che è. La filosofia kantiana non si poteva avere al tempo di Pericle, perché presuppone, per non dir altro, la scienza esatta della natura, svoltasi dal Rinascimento in poi, come questa le scoperte geografiche, l'industria, la civiltà capitalistica o borghese, e via discorrendo; e presuppone ancora lo scetticismo di Davide Hume, il quale a sua volta presuppone il deismo dei principî del secolo decimottavo, che, a sua volta, rimanda alle lotte religiose d'Inghilterra e d'Europa tutta nei secoli decimosesto e decimosettimo, e via discorrendo. D'altra parte, se Emanuele Kant rivivesse ai tempi nostri, non potrebbe scri-

vere la *Critica della ragion pura* senza modificazioni tanto profonde da farne non solo un libro, ma una filosofia affatto nuova, sebbene comprendente in sè la sua vecchia filosofia. Egli, nell'irrigidimento della tarda età, poté ancora respingere le interpetrazioni e gli svolgimenti del Fichte e ignorare lo Schelling; ma non potrebbe ora ignorare né quello né questo, né lo Hegel, né lo Schleiermacher, né lo Herbart, e nemmeno lo Schopenhauer; anzi, nemmeno i rappresentanti del medioevo speculativo, succeduto al periodo classico della filosofia moderna: gli autori di miti positivistici, gli scolastici kantiani ed hegeliani, i nuovi combinatori del platonismo con l'aristotelismo, cioè della filosofia prekantiana con la postkantiana, i nuovi sofisti e scettici, i nuovi plotiniani e mistici, e gli stati d'animo e gli avvenimenti che hanno condizionato tutte queste cose. Del resto, il Kant rivive veramente ai tempi nostri, mutato nome (e che cosa è l'individualità contrassegnata dal nome se non un accozzo di sillabe?); ed è il filosofo del tempo nostro, in cui si continua quel pensiero filosofico, che un tempo prese, tra gli altri, il nome scoto-tedesco di «Kant». E il filosofo del tempo nostro, voglia o non voglia, non può saltar fuori dalle condizioni storiche in cui vive, o fare che ciò ch'è avvenuto prima di lui non sia avvenuto: quegli avvenimenti sono nelle sue ossa, nella sua carne e nel suo sangue, e deve tenerne conto, cioè conoscerli storicamente; e, secondo l'ampiezza a cui si estende questa sua conoscenza storica, si estende l'ampiezza della sua filosofia. Se non li conoscesse, e li portasse solamente in sé come fatti di vita, sarebbe in condizioni non diverse da un qualsiasi animale (o di noi stessi in quanto animali, in quanto esseri che sono o piuttosto sembrano affatto immersi nella volontà e nella pratica): l'animale, per l'appunto, è condizionato da tutta la natura e da tutta la storia, ma nol sa. Si richiede, dunque, per la verità della risposta, che

s'intenda il significato della domanda, e, per la verità della filosofia, che si conosca la storia.

Qualità storica della cultura richiesta nel filosofo.

Questa richiesta si suole esprimere col dire che il filosofo deve essere colto, erudito o addottrinato; sebbene poi non si sia in chiaro sulla qualità della dottrina e cultura che vien posta come requisito. Alcuni, in particolare ai tempi nostri, vorrebbero che il filosofo fosse fisiologo, fisico, matematico, cioè si riempisse il cervello di astrazioni, le quali certamente non sono inutili (tutto è utile a sapere, anche il pettegolezzo della donnicciuola, parte anch'esso della vita e della realtà), ma non hanno diretta relazione con la forma di conoscenza che propriamente dev'essere condizione del suo filosofare, e che è invece per l'appunto la storia. O, come piace anche dire, con denominazione *a potiori*, la storia della filosofia: la quale di necessità, in quanto storia di un momento dello spirito, chiude in sè tutta la storia, secondo che abbiamo mostrato di sopra nel criticare le divisioni della storia. Bisogna conoscere il significato dei problemi del proprio tempo; il che importa conoscere anche quelli del passato per non iscambiare gli uni con gli altri e produrre un'impervia confusione. E in certa misura, secondo i varî dati dei problemi, bisognerà conoscere anche le scienze naturali, fisiche, matematiche; ma non in quanto tali, per isvolgerle in quanto tali, sibbene anch'esse in quanto conoscenze storiche circa lo stato delle scienze naturali, della fisica, della matematica, per intendere i problemi filosofici che concorrono a suscitare.

Obiezioni apparenti.

Vana obiezione contro tale esigenza è addurre il caso di filosofi grandi e storicamente incolti; come vana obiezione è contro la necessità delle cognizioni storiche per la critica estetica il caso di uomini, che, digiuni di ogni storia, hanno pur dato giudizî d'arte assai più veri e profondi che non uomini eruditi. Se quei giudizî sono veri,

vuol dire che il cosiddetto ignorante di storia non è ignorante, perchè ha in qualche modo fiutato nell'aria, indovinato con rapida percezione, succhiato senz'avvedersene le notizie di fatto, che occorrevano; e, nel caso inverso, il cosiddetto erudito non è da dire uomo colto, perchè non possiede l'erudizione in modo sintetico e vivo. Il medesimo accade in quegli acuti filosofi, pretesi ignoranti del mondo e della storia e dei pensieri degli altri filosofi. Che si possa apprendere storia, poca o molta storia, fuori delle vie consuete dell'insegnamento e del manuale e del possesso mnemonico ordinato, non si nega; benché anche qui l'eccezione pedagogica confermi la regola, cioè non escluda l'utilità generale del modo consueto di apprendimento. D'altra parte, se colui che empiricamente vien detto ignorante di storia, e tale non è nel caso singolo dell'esempio, si trova poi davvero ignorante in altri casi, dove la via inconsueta dell'apprendimento gli è preclusa, anche la sua filosofia ne soffrirà; e perciò i filosofi, ignoranti di storia, cadono in errori che sono stati molte volte lamentati: sfondano usci aperti, non si giovano di acquisti importanti, trascurano difficoltà e obiezioni gravi, danno troppo poco in certi problemi e troppo d'insicuro e di superficiale in altri, e via discorrendo. Così l'apprendimento consueto della storia si vendica di essi; ed Erberto Spencer, che non volle mai leggere né Platone né Kant, è messo da banda dopo alcuni anni di voga, e lo Schelling e lo Hegel, che seppero la storia del loro mestiere, tornano nelle mani degli studiosi.

L'apprendimento della filosofia come creazione di nuova filosofia.

Cangiando la storia, la filosofia cangia anch'essa; e poiché la storia cangia a ogni istante, la filosofia è, a ogni istante, nuova. Ciò si può osservare nel caso stesso della comunicazione che si effettua della filosofia da un individuo all'altro, per mezzo della parola o della scrittura. Anche in quella trasmissione il cangiamento inter-

viene subito; perché, quando abbiamo semplicemente rifatto in noi il pensiero di un filosofo, siamo nelle condizioni stesse di colui che ha gustato un sonetto o una melodia e adeguato il suo spirito a quello del poeta o del compositore; e ciò in filosofia non soddisfa. Possiamo estasiarci ricantando una poesia e rieseguendo una musica, quale essa è, senza ritoccarla in nulla; ma una proposizione filosofica non ci pare di possederla se non quando l'abbiamo tradotta, come si dice, nel nostro linguaggio; ossia, in effetto, quando, fondandoci sopr'essa, abbiamo formato nuove proposizioni filosofiche e risoluti nuovi problemi, sorti nel nostro animo. Perciò nessun libro contenta mai del tutto; ogni libro spegne una sete solamente per darne una nuova. Tanto che, a lettura finita o nel corso della lettura, si prova spesso il rammarico di non potere dialogare a viva voce con l'autore; e siamo tratti, come Socrate nel *Fedro*, a giudicare le orazioni scritte simili alle pitture, perché non rispondono alle domande, ma ripetono sempre cose già dette [1]; o magari a perdere la pazienza, come quel professore padovano del secolo decimoquinto il quale, comentando il giureconsulto Paolo, stizzito per le difficoltà nelle quali urtava, usciva nel grido: « *Iste maledictus Paulus tam obscure loquitur ut, si haberem eum in manibus, eum* PER CAPILLOS *interrogarem!* ». Ma se poi invece del libro muto ci fosse innanzi un uomo vivo, un Paolo afferrato pei capelli e costretto a parlar chiaro, il processo sarebbe il medesimo: la parola di lui verrebbe tradotta nella nostra, il problema di lui sveglierebbe nel nostro spirito il problema nostro.

La perpetuità del cangiamento.

Senonché l'autore stesso di una proposizione filosofica è sempre insoddisfatto, e sente che il suo discorso o il suo scritto basta appena per un istante, e subito poi si dimostra

[1] *Phœdr.*, 275.

dal piú al meno insufficiente. Epperò a ogni filosofo, come a ogni poeta, non piacciono davvero dei proprî libri se non quelli che egli farà; e, come Carlo Marx, nell'ultimo anno di sua vita, a chi gli proponeva di dare un'edizione completa delle sue opere rispondeva di doverle «ancora scrivere», cosí ogni filosofo, al pari di ogni artista vero, *ne saurait se plaire* e muore insoddisfatto. Soddifatto è solamente colui il quale, a un certo momento, cessa dal pensare, e si mette ad ammirare sé medesimo, cioè il suo cadavere di pensatore; e fa oggetto delle sue cure, non piú l'arte o la filosofia, ma la propria persona: quantunque nemmeno questa sia per dargli in fine l'appagamento che immagina, perché la vita, non meno del pensiero, è vorace e insaziabile. A ogni modo, per soddisfarsi filosoficamente, l'autore deve immobilizzarsi nella formola, e della formola contentarsi il lettore, e i pensieri diventare «ottusi e sordi», come li definiva il Leibniz, che chiamava siffatta condizione di spirito psittacismo. Chi non s'immobilizza, non ha altra consolazione se non quella di pensare, come Socrate, che i suoi discorsi non resteranno sterili, ma saranno fecondi; e altri discorsi ne rampolleranno nel proprio animo e in quello degli altri, nei quali egli ha gettato la buona sementa [1]. Si consolerà pensando che la vita è infinita, e infinita la filosofia.

Il superamento e progresso continuo della filosofia.

L'infinità della filosofia, il suo continuo cangiare, non è un fare e disfare, ma un continuo superarsi: la nuova proposizione filosofica è possibile solamente mercé l'antica, e l'antica vive eterna nella nuova che la segue e in quella nuova che la seguirà ancora e che renderà antica l'altra nuova. Ciò basta a rassicurare gli animi, facili a smarrirsi e a piangere sulla vanità delle cose. Dove ogni cosa è vana, niente è vano; la pienezza è costituita appunto da

---

[1] *Phædr.*, 276-7.

quel perpetuo vanificarsi, che è il nascere perpetuo della realtà, il divenire eterno. Nessuno rinunzia ad amare, perché l'amore passa; e nessuno cessa dal pensare, perché il suo pensiero cederà il luogo ad altri pensieri. L'amore passa, ma genera altri esseri, che ameranno: il pensiero passa, ma genera altri pensieri, che moveranno ancora a pensare. Anche nel mondo del pensiero si sopravvive nei proprî figliuoli: nei figliuoli che ci contrariano, ci sostituiscono e ci seppelliscono (e non sempre con la debita pietà).

Significato della eternità della filosofia.

Nessun altro significato fuori di questo si può trovare nella celebrata eternità della filosofia, nella sua superiorità al tempo e allo spazio. L'eternità di ogni proposizione filosofica è da affermare contro coloro che considerano tutte le proposizioni come prive di valore e fuggevoli senza traccia, fenomeni di una brutale materia, che sola permarrebbe costante; perché le proposizioni filosofiche, sebbene storicamente condizionate, non sono effetti deterministicamente prodotti di tali condizioni, sibbene creazioni del pensiero, che si continua in esse e per esse. Ma l'eternità stessa è da negare quando s'intenda come fantastico isolamento dalle condizioni storiche, e affermare bisogna invece la relatività di ogni filosofia, badando solo a che questo concetto di relatività non assuma l'erronea veste di materialismo storico e di determinismo economico. Al materialismo e al determinismo, nella loro forma meno appariscente che è lo psicologismo, si riduce la pretesa di trattare la storia della filosofia psicologicamente, risolvendo le idee nelle condizioni dei tempi e nei casi individuali dei filosofi, nella storia sociale e nella biografia.

Il concetto della filosofia spontanea, ingenua, innata, ecc., e il suo valore meramente simbolico.

L'eternità della filosofia è, dunque, la sua stessa verità; e nient'altro che simbolo di questa verità è da dire l'escogitazione più volte fatta di una filosofia spontanea o ingenua o innata o nascosta (*abdita*), che sarebbe sola permanente nel variare delle opinioni filosofiche o a cui lo

spirito, dopo molti erramenti, tornerebbe. Nella quale escogitazione rientra la reminiscenza (ἀνάμνησις) platonica, onde il vero sapere viene spiegato come ricordo di uno stato originario; e quell'altra reminiscenza o piuttosto restituzione dell'anima fanciullesca, della quale il nostro Leopardi cosí discorre:

> Ed imparar cred'io che le piú volte
> Altro non sia, se ben vi si guardasse,
> Che un avvedersi di credenze stolte
> Che per lungo portar l'alma contrasse,
> E del fanciullo racquistar con molte
> Cure il saper, che a noi l'età sottrasse;
> Il qual già piú di noi non sa né vede,
> Ma di veder né di saper non crede.

Senonché quella filosofia e questa reminiscenza non si trovano poi come cosa reale se non in proposizioni storicamente condizionate; sicché filosofia «ingenua» e conoscenza «primitiva» sembrano non essere altro che modi simbolici e poetici di designare la filosofia stessa, la quale, conforme alla sua propria natura, si attua sempre in tutte e in nessuna delle filosofie particolari. «La reminiscenza platonica (spiegava lo Schelling) è il ricordo di quello stato, in cui eravamo tutt'uno con la natura»; ma, poiché con la natura ci facciamo tutt'uno in ogni nostro atto, ogni nostro atto richiede una speciale reminiscenza, ossia un nuovo pensiero. Alla stessa guisa lo stato di natura, celebre nelle dottrine intorno alla morale e al diritto, era uno stato di perfezione, che non si riuscí mai a trovare in nessuna parte del mondo e in nessun momento del tempo, appunto perché esprimeva il concetto stesso del bene, della virtú, della giustizia. Socrate, in un altro dialogo platonico, parlava delle «credenze vere» (δόξαι ἀληθεῖς), che sono simili alle statue di Dedalo e sfuggono dagli animi se alcuno non le lega

per mezzo di ragionamenti, e che, solo quando sono cosí legate, da credenze si assodano in conoscenze [1]. E tale è la filosofia ingenua, che nella realtà esiste solamente legata e non mai sciolta e ingenua, come vorrebbe il nome, come filosofia *addita* e non mai come *abdita*. Certamente alla coscienza degli addottrinati, resa oscura da troppo travaglio, possiamo opporre talvolta la coscienza ingenua, e alla pedanteria dei trattati scolastici la verità dei proverbî, del buon senso, dei fanciulli, del popolo o dei popoli primitivi. Ma, insomma, non bisogna dimenticare che l'ingenuità, in tutti questi casi, è metafora che vale a designare la schiettezza del vero.

La filosofia come critica e polemica.

Come per comodo modo di dire e utile espediente didascalico sorge la divisione tra filosofia ingenua e filosofia dotta, per simile motivo si suole a volte distinguere la filosofia propriamente detta o sistema dalla critica della filosofia, e si fa dell'una la parte solida e permanente e dall'altra quella variabile, da adattare ai tempi e ai luoghi, avente a suo oggetto la difesa del vero contro le insidie e gli assalti degli errori. Ma, fuori di quest'uso empirico, nella concreta e verace realtà, filosofia e critica della filosofia sono la cosa medesima, perché ogni affermazione è negazione e ogni negazione è affermazione, e l'aspetto critico o negativo è inseparabile dal positivo, e ogni filosofia è sempre polemica, come si può osservare analizzando qualsiasi scrittura filosofica. Frequente si ode la raccomandazione da parte degli uomini di umori pacifici o piuttosto indifferenti di astenersi dal polemizzare, e star paghi ad esprimere in modo positivo le proprie idee. Ma il vero è che solamente l'artista può esprimersi senza polemica, appunto perché egli esprime il suo animo e non ra-

---

[1] *Meno*, 97-8.

giona idee. Le idee sono sempre armate di lancia e scudo, e chi vuole farle valere tra gli uomini deve lasciarle guerreggiare. Un filosofo, quando per davvero ha estinto in sé il momento polemico e parla come se effondesse il proprio animo, non è piú o non è ancora filosofo; ovvero, dopo aver filosofato in certi problemi, fa, come Platone, atto di rinunzia innanzi ad altri, sentendosi immaturo o impotente a formolarli e a risolverli logicamente, e si effonde nella poesia e nel vaticinio.

Identità di filosofia e storia.

La filosofia, dunque, non è né fuori né a capo o a termine, né si ottiene in un momento o in alcuni momenti particolari della storia; ma, ottenuta in ogni momento, è sempre e tutta congiunta al corso dei fatti e condizionata dalla conoscenza storica. Nondimeno, questa conclusione alla quale siamo pervenuti e che forma pieno riscontro all'altra circa la condizionalità della filosofia per la storia, deve tenersi ancora come qualcosa di provvisorio. Perché, se la considerassimo definitiva, filosofia e storia sarebbero per noi due forme dello spirito che si condizionano a vicenda, o che, come si suol dire poco felicemente, stanno in azione reciproca. E filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano. La sintesi a priori, che è la concretezza del giudizio individuale e della definizione, è insieme la concretezza della filosofia e della storia; e il pensiero, creando sé stesso, qualifica l'intuizione e crea la storia. Né la storia precede la filosofia né la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto. E, se alcuna precedenza o primato si vuole accordare alla filosofia, si può solamente nel senso che l'unica forma, la filosofia-storia, prende il suo carattere, e merita perciò di togliere il nome, non già dall'intuizione ma da ciò che trasfigura l'intuizione: dal pensiero e dalla filosofia.

Divisioni didascaliche, e altre cagioni dell'apparente dualità.

Per fini didascalici filosofia e storia, come sappiamo, vengono bensí distinte col considerare filosofia quella forma di esposizione in cui è dato risalto al concetto o sistema, e storia quella in cui il risalto è del giudizio individuale o racconto. Ma, per ciò stesso che il racconto include il concetto, ogni racconto vale a chiarire e risolvere problemi filosofici, e, per converso, ogni sistema di concetti getta luce sui fatti; onde la conferma della bontà del sistema è nella potenza di cui esso dà prova nell'interpetrare e narrare la storia: la pietra di paragone della filosofia è la storia. Per diverse che le due cose sembrino a cagione della diversità estrinseca e letteraria delle scritture o libri nei quali l'una o l'altra viene trattata, e quantunque la divisione didascalica si valga di attitudini diverse che l'esercizio a sua volta concorre a determinare, l'intima unità si fa chiara sempre che si vada al fondo di una proposizione sia filosofica sia storica. Il caso, che si suole opporre, di contrasti tra filosofia e storia si risolve nel contrasto tra due filosofie, l'una vera e l'altra fallace, o entrambe variamente miste di verità e di fallacia. Se taluno, a mo' d'esempio, è idealista nel narrare la storia e materialista nella teoria che professa, vuol dire che nel suo animo, senza ch'egli ne sia del tutto consapevole, due filosofie coesistono non armonizzate. E non accade sovente che in una stessa esposizione filosofica si ritrovino proposizioni che si contradicono e sistemi divergenti arbitrariamente accozzati?

Dall'intuizione, che è individuazione indiscriminata, si sale all'universale, che è individuazione discriminata; dall'arte alla filosofia, che è storia. Il secondo grado, appunto perché secondo, è piú complesso del primo; ma questa complessità non importa che esso sia come spezzato in due minori gradi, filosofia E storia. Il concetto, con un sol colpo d'ala, afferma sé stesso e s'impadronisce della realtà tutta, che non è diversa da lui, ma è lui stesso.

Postilla. — Mi si permetta un chiarimento, che concerne la storia (e, per la dimostrata unità, la critica) del mio pensiero. Sedici anni fa, esordii negli studî filosofici con una memoria intitolata *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte* (1893), nella quale sostenni, non già che la storia sia arte (come da altri è stato presentato sovente il mio pensiero), ma (come del resto il titolo diceva chiaro) che la storia si riduca sotto il concetto generale dell'arte. Dopo sedici anni, sostengo invece che la storia è filosofia, anzi che storia e filosofia sono la medesima cosa. Le due teorie sono certamente diverse, ma meno assai di quanto sembri all'apparenza, e, a ogni modo, la seconda è svolgimento e perfezionamento della prima. *Elle a bien changé sur la route*, senza dubbio; ma si è cangiata senza discontinuità e salti. Infatti, gl'intenti della mia giovanile scrittura erano anzitutto: 1. combattere la risoluzione che le scienze naturali tentavano, allora piú che ora, della storia nei loro schemi; 2. affermare il carattere teoretico e la serietà dell'arte, che il positivismo allora dominante considerava come cosa di piacere; 3. negare che la storicità sia una terza forma dello spirito teoretico, diversa dalla forma estetica e da quella intellettiva. Queste tre tesi sono da me mantenute intatte anche ora, e sono entrate a far parte della mia *Estetica* e della mia *Logica*. Senonché, in quel tempo, non mi era chiaro il carattere proprio della filosofia, profondamente diverso da quello delle scienze empiriche e astratte, e la diversità tra la Logica filosofica e la Logica classificatoria. Per tale deficienza non potevo risolvere interamente il problema che mi ero proposto. Confondendo, allora, in un sol gruppo l'universalità vera della filosofia e quella falsa delle scienze (che è o mera generalità o astrattezza), la concretezza della storia mi parve non potesse rientrare se non nel gruppo dell'arte, inteso nella sua maggiore estensione (perciò dicevo: « concetto generale dell'arte »). Nel quale la differenziai mercé il fallace metodo della subordinazione e coordinazione, come rappresentazione del reale, collocandola senza mediazione accanto alla rappresentazione del possibile (arte in senso stretto). Quando nel progresso del mio pensiero (progresso lento e faticoso, perché lento e faticoso è stato per gli uomini della mia generazione ripigliare coscienza di quel che sia veramente Filosofia) intesi la vera relazione tra filosofia e scienze, e insieme mi venni liberando dalle scorie del metodo intellettualistico e naturalistico, anche la storia mi si rischiarò alquanto nella sua vera natura; e, nell'*Estetica*, la considerai come nascente dall'intersezione della filosofia e dell'arte; nei *Lineamenti*

di Logica, feci ancora un passo avanti, e la storia mi apparve come conclusione dello spirito teoretico, il mare in cui sboccava il fiume dell'arte, ingrossato da quello della filosofia. L'identità completa, per altro, della storia e della filosofia mi restava sempre a mezzo celata, perché persisteva in me il pregiudizio che la filosofia potesse avere in certo modo forma sciolta dai vincoli della storia, e costituire, rispetto a questa, un momento precedente e indipendente dello spirito; ossia, nella mia idea della filosofia, perdurava qualcosa di astratto. Ma anche questo pregiudizio e questa astrattezza sono stati, a poco a poco, vinti; e a vincerli mi hanno aiutato grandemente, non soltanto i miei studî sulla Filosofia della pratica col rapporto d'identità da me ritrovato tra intenzione ed azione, ma anche, e soprattutto, gli studî del mio carissimo amico Giovanni Gentile (al quale assai altri aiuti e stimoli deve la mia vita mentale) intorno alla relazione tra filosofia e storia della filosofia (cfr. ora, in ispecie, *Critica*, VII, pp. 142-9), che io ho allargata nel rapporto di filosofia e storia in genere. Insomma, dall'accentuazione del carattere di concretezza, che la storia ha rispetto alle scienze empiriche e astratte, sono passato via via ad accentuare il carattere di concretezza della filosofia; e, condotta a termine la critica della duplice astrattezza, le due concretezze (quella che avevo rivendicata dapprima alla storia, e quella che ho rivendicata poi alla filosofia) mi si sono dimostrate, in ultimo, una sola. Cosicché ora non potrei più né accettare senz'altro, né senz'altro rifiutare, la mia vecchia teoria, che non è la nuova, ma che pure, per così stretti legami, si congiunge con la nuova.

Questa è stata la via da me percorsa, e ho voluto descriverla di proposito, per non lasciare equivoci che potessero indurre altri, per mia negligenza, in errore.

V

Le scienze naturali

Le scienze naturali come concetti empirici; e loro indole pratica.

Le scienze naturali non sono altro che edifizî di pseudoconcetti, e propriamente di quella forma di pseudoconcetti, che abbiamo denominati empirici o rappresentativi. La qual cosa vengono a confessare a lor modo le definizioni che si sogliono dare delle scienze naturali come di scienze di fenomeni (in contrapposto alla scienza dei noumeni, che sarebbe la filosofia), o di scienze di fatti (in contrapposto altresí alla filosofia, scienza di valori). Ma il puro fenomeno, ingenuamente puro, è rappresentazione dell'arte; i noumeni, in quanto conosciuti, sono insieme fenomeni; i concreti valori sono fatti; i fatti, presi senza alcuna determinazione di valore e di universalità, si risolvono in puri fenomeni. E quelle scienze, in verità, non offrono puri fenomeni o meri fatti, ma concetti rappresentativi, un qualcosa di mezzo tra rappresentazione e concetto, che si elabora per ragioni pratiche.

Eliminazione di un equivoco circa codesto carattere pratico.

Pronunziata la parola « pratico », giova subito toglier via un errore, pel quale si tiene che le scienze naturali (o scienze senz'altro, come anche si chiamano) siano pratiche perché mirano ai fini dell'azione. Già il Bacone, voce sonora dell'iniziato movimento naturalistico dei tempi moderni, era tutto pieno di questa fallace opinione, e ripeteva fino alla sazietà che « *meta scientiarum non alia est*

quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis»; e che esse si propongono «*potentiæ et amplitudinis humanæ fines in latius proferre*»; e che, per loro mezzo, la realtà «*ad usus vitæ humanæ subigitur*»[1]. Ma anche ai nostri giorni parecchi teorici affermano spesso e volentieri che le scienze sono «*ordonnées à l'action*». Ciò, anzitutto, non varrebbe a qualificare le scienze naturali, perché qualsiasi conoscenza è rivolta all'azione: la conoscenza compiuta o storica, che forma l'immediato precedente dell'operare[2]; la filosofia, che a sua volta condiziona la conoscenza storica; l'arte stessa o la fantasia, che condiziona la filosofia. E il pregiudizio che assegna una sorta di primato di praticità alle scienze naturali nasce dall'idea volgare che la sola pratica della vita sia quella del mangiare, bere, vestire e abitare, dimenticando che l'uomo non vive di solo pane, e che anzi il pane stesso è cibo spirituale se accresce forza alla vita spirituale. Ma v'ha di piú: le scienze naturali appunto perché composte di concetti empirici (che non sono vere conoscenze), non servono direttamente all'azione, e per operare è necessario tornare da quegli schemi alla conoscenza della individuata situazione di fatto, o come si dice comunemente, mettere da banda le astrazioni e vedere come realmente e propriamente stiano le cose. Si cura il malato, il singolo malato, e non la malattia; Socrate o Callia (diceva già Aristotele) e non l'uomo in generale: θεραπευτὸν τὸ καθ'ἕκαστον; la conoscenza della materia medica non basta: si richiede l'occhio clinico. Ma le scienze naturali sono dette da noi pratiche non nel significato che siano dirette all'azione meglio di altre conoscenze, sí nell'altro che sono esse stesse azioni, e pratiche dunque in modo intrinseco e costitu-

[1] *Nov. org.*, I, §§ 81, 116; e II, in fine.

[2] Si veda la *Filosofia della pratica*, p. I, sez. I.

tivo. E appunto perché azioni, sono primamente dirette non già all'azione, ma ad aiutare lo spirito conoscitivo, e all'azione, ossia all'ulteriore azione, solo in secondo tempo e in via indiretta: è chiaro, per dirla in altri termini, che se quell'azione che è la scienza, se un'azione in genere, non si traduce in nuova conoscenza, non può dare luogo a nuova azione.

Impossibilità di unificarle.

Il carattere empirico o pratico delle scienze naturali è comunemente ammesso per quelle di esse che si presentano come semplici classificazioni di fatti: la zoologia, la botanica, la mineralogia, e anche la chimica in quanto enumera specie chimiche, e la fisica in quanto enumera classi di fenomeni o forze fisiche. L'universale di ciascuna di queste scienze è arbitrario, non potendosi porre distinzione rigorosa tra il concetto di animale (l'universale della zoologia) e quello di vegetale (l'universale della botanica); e nemmeno tra il vivente e il non vivente, tra l'organico e il materiale; sicché perfino la cellula, che è, almeno provvisoriamente, il sommo concetto delle scienze biologiche, si differenzia dai fatti chimici in guisa meramente esteriore, per caratteri empirici. Si obietterà che per lo meno non mancano tentativi di determinare con rigore i concetti supremi delle scienze, come nell'escogitazione degli a t o m i, i quali variamente aggregandosi darebbero luogo ai singoli fatti e alle particolari loro classi; e nelle altre escogitazioni dell'e t e r e o dell'e n e r g i a, onde i singoli fatti sarebbero nient'altro che forme varie di etere e di energia; o, infine, in quelle dei vitalisti, che riconoscono irriducibili i concetti di teleologico e di meccanico, di organico e d'inorganico, di vita e di materia, e all'uno non meno che all'altro fanno ricorso per ispiegare il mondo. Ma in tutti codesti casi si esce dalle s c i e n z e n a t u r a l i, perché si abbandonano i fenomeni pei noumeni e si porgono spiegazioni speculative, che valgono certamente quel che

possono valere cioè assai poco, ma che naturalisticamente non sono di alcun uso, e tutt'al più procurano a qualche dottrinario l'insipido piacere di chiamare «complesso di atomi» un animale, «forma di energia» il calore, e «forza vitale» la cellula.

Impossibilità d'introdurvi divisioni rigorose.

Come le scienze naturali non sono unificabili in un concetto (donde il loro incancellabile plurale), e restano perciò asistematiche, ammasso di scienze senza intrinseca relazione, del pari non sono possibili all'interno di ciascuna distinzioni logiche, e non sarà dato mai provare che i generi e le specie di alcuna di esse debbano essere tanti e non più, o enunciare il carattere veramente originale onde un genere si distingue da un altro genere e una specie da un'altra. Le specie animali fin oggi descritte sono state calcolate (come leggo in un manuale di zoologia) a oltre quattrocentomila, e quelle che si potrebbero ancora descrivere, a quindici milioni: numeri, che esprimono per l'appunto l'impotenza delle scienze empiriche a esaurire le infinite e individuali forme del reale, e la necessità nella quale sono messe di arrestarsi a un numero qualsiasi, di alcune centinaia, di alcune migliaia o di alcuni milioni. Quelle specie, molte o poche che siano, fluiscono l'una nell'altra, per l'innegabile concepibilità di forme intermedie graduali, anzi continue, che rendono evidente l'arbitrarietà del taglio netto che si compie nel fatto reale quando si distacca il lupo dal cane o la pantera dal leopardo.

Le leggi nelle scienze naturali; e la così detta previsione.

Ma qualche dubbio circa la giustezza di attribuire alle scienze naturali carattere empirico e pratico sembra nascere allorché dalla classificazione, dalla descrizione o dalla sistematica (come con curioso paradosso verbale si chiama l'asistematica delle classificazioni naturalistiche) si passa a considerare le leggi, che quelle scienze pongono o (secondo che è comune credenza) ritrovano. Si osserva allora che la classificazione è certamente semplice lavoro

preparatorio, arbitrario, di comodo e nominalistico; ma che il vero fine delle scienze naturali non è la classe ma la legge, e che nella legge il rigore di verità è indubitabile, tanto che per mezzo delle leggi che si scoprono è possibile, nientemeno, formare previsioni di quel che sarà per accadere. Miracoloso potere, in vero, che metterebbe le scienze naturali di sopra a ogni altra forma di conoscenza, anzi le doterebbe di forza quasi magica, mercé la quale l'uomo, non pago di conoscere ciò che accade (che pure è tanto arduo a conoscere), sarebbe in grado di conoscere, perfino, ciò che non è accaduto ancora, il fatturo o futuro! Prevedere (bisogna rendersi chiaro conto dei concetti) tanto vale quanto antivedere o profetare; e il naturalista sarebbe in questo caso né più né meno che lo scientifico e metodico erede degli antichi veggenti.

Carattere empirico delle leggi naturalistiche.

Basterebbe la miracolosità del vantato potere a far dubitare che la legge innalzi davvero le scienze naturali a scienze di verità, e sia qualcosa di superiore al semplice concetto empirico, alla descrizione e alla classe. In realtà, la legge è la stessa cosa del concetto empirico, della descrizione, classe o tipo, dei quali si è discorso or ora; perché in filosofia legge è sinonimo di concetto puro, e nelle scienze naturali sinonimo di concetto empirico, onde le leggi delle scienze naturali vengono dette talora empiriche o di esperienza. E se non fossero empiriche, sarebbero universali speculativi, impropri, come si è mostrato, nel campo delle scienze naturali. La legge del lupo è il concetto empirico del lupo: posto che nella realtà sia data una parte della rappresentazione corrispondente a quel concetto, è da concludere (ecco la legge) che è dato anche il resto. Così il Cuvier (per adoperare un esempio assai trito), ponendo i tipi degli animali, e perciò le leggi delle correlazioni degli organi, era in grado di ricostruire da un osso superstite l'intera configurazione di un fossile.

Cosí, posto il concetto chimico dell'acqua, $H^2 O$, e dati nella realtà tanto di ossigeno e il doppio d'idrogeno, O e H^2, e sottomessi i due corpi alle altre condizioni che la chimica stabilisce, è da concludere che si vedrà apparire l'acqua. Tutte le leggi naturalistiche sono di questo tipo. A ragione alcuni naturalisti e metodologi delle scienze naturali, protestando contro la divisione delle scienze naturali in descrittive ed esplicative, scienze di classificazioni e scienze di leggi, hanno mantenuto che unico è il carattere di esse: la legge. Ma ciò non perché la legge sia superiore alla classe o concetto empirico, sí bene perché le due cose sono identiche: la legge naturale è concetto empirico, e il concetto empirico è legge.

Il postulato dell'uniformità della natura, e suo genuino significato.

A fondamento delle leggi o concetti empirici è il postulato della costanza o uniformità della natura: cosa anch'essa alquanto misteriosa e alla quale molti sono disposti a chinarsi non senza brivido di religiosa riverenza. Ma quel postulato non è nemmeno un'ipotesi, concepibile in certo modo, quantunque non ancora chiarita e dimostrata: il pensiero comune, al pari di quello filosofico, sa bene che la realtà non è né costante né uniforme, e che anzi è in perpetua trasformazione, evoluzione e divenire. Quella costanza e uniformità che si postula (e che si tiene poi falsamente come realtà oggettiva) è nient'altro che la stessa opportunità pratica onde si delibera di trascurare le differenze e considerare uniforme il difforme, costante il mutevole; il postulato dell'uniformità della natura è la richiesta di una trattazione della realtà, resa uniforme per ragioni di comodo; e *natura non facit saltus* significa *mens non facit saltus in naturæ cogitatione*, o meglio (se si prende gusto a questi barbarici latini), *intellectus saltus naturæ cohibet.*

Pretesa ineccepibilità delle leggi naturali.

Consegue da ciò anche l'inversione della sentenza, che tanto rifulge nella rettorica delle scienze naturali, circa l'inesorabilità e ineccepibilità delle leggi di natura.

Appunto perché queste leggi sono nostre costruzioni arbitrarie e danno come fisso il mobile, non solamente esse non sono ineccepibili e patiscono talvolta eccezioni, ma addirittura *non vi ha fatto reale che non sia eccezione* alla sua legge naturalistica. Accoppiando un lupo a una lupa, si avrà un lupacchiotto, il quale, dopo un po', diventerà un nuovo lupo con le sembianze, le forze e gli abiti dei suoi genitori; e nondimeno quel lupo non sarà identico ai suoi genitori, perché, altrimenti, come mai i lupi si evolverebbero con l'evolversi della realtà tutta di cui sono parte inseparabile? Analizzando chimicamente un bicchiere d'acqua, si ottiene $H^2 O$; ma, ricombinando chimicamente $H^2 O$, l'acqua che si riottiene è, per modo di dire, la stessa di prima; perché quel combinare e ricombinare qualche modificazione deve avere prodotta (ancorché non percepita da noi), e mutazioni sono avvenute intanto nella realtà tutta, dal cui complesso niente è separabile e nemmeno quell'acqua, la quale dunque, presa nella sua particolarità e concretezza, si è anch'essa modificata. Onde si potrebbe definire: le leggi *inesorabili* della natura sono leggi che *a ogni attimo vengono violate*; e, per converso, le leggi filosofiche sono quelle che vengono *in ogni attimo osservate*. Ma in qual modo vengano osservate non è conoscibile se non mercé la storia; epperò la conoscenza vera non sa nulla di previsioni, non conosce se non fatti realmente accaduti, e del futuro non si dà conoscenza. Le scienze naturali, che non forniscono conoscenze vere, hanno ancora minore diritto (se è lecito esprimersi cosí) a parlare di previsioni.

Pure (si obietterà) sta di fatto che tutti noi formiamo previsioni, e che senza di esse non potremmo né cuocere un uovo né movere un passo fuori dell'uscio. — Certamente; senonché quelle pretese previsioni non sono altro che il compendio di quanto per esperienza conosciamo essere accaduto e secondo cui ci risolviamo per la nostra

azione. Che cosa sia accaduto, sappiamo; che cosa accadrà, non sappiamo, né, in fondo, c'importa sapere. Chi volesse davvero saperlo, non si moverebbe più, e sarebbe preso da tale perplessità innanzi al da fare da ammazzarsi per disperazione o morire di ambascia. L'uovo, che di solito ha bisogno, poniamo, di cinque minuti per cuocersi nel modo che a me piace, qualche volta mi procura la sorpresa di presentarsi al mio palato, dopo quei cinque minuti, come troppo o troppo poco cotto; il passo fuori dell'uscio è, talvolta, una caduta sull'uscio. Tuttavia, sapere ciò non m'impedisce né di uscire di casa né di far cuocere uova, perché debbo pur camminare e nutrirmi. Le leggi del mio essere individuale, del mio temperamento, delle mie attitudini, delle mie forze, ossia la conoscenza del mio passato, mi fanno risolvere a riprendere un viaggio, come venti anni fa, a iniziare la lavorazione di una statua, come dieci anni fa. Ahimé! non avevo considerato che, nel frattempo, le gambe hanno perduto parte della loro forza e il braccio è divenuto tremulo. Si dicano pure previsioni vere o false quelle che sono in opera in questi casi; ma non si dimentichi che esse non sono altro se non concetti empirici, cioè schemi mnemonici, desunti da giudizî storici. Che siano utili, non si revoca in dubbio; anzi, quel che qui si sostiene è appunto che sono utili, e, perché utili, non vere. Se hanno qualcosa di vero, la verità è nell'osservazione del fatto; ossia non già nella previsione o legge, ma nel giudizio storico che a questa fornisce il sostrato.

Natura, e suoi varî significati. — Natura come passività e negatività.

Chiarita per tal modo la coincidenza tra concetti empirici e scienze naturali, è necessario determinare esattamente il significato della parola « naturale », che si adopera come qualificativo di codeste scienze e che a noi, pur dandone un sinonimo nella parola « empirico », non è parso opportuno cangiare, tanto l'uso ne è radicato. Che cosa è natura? — In un primo significato, « natura » è l'opposto di

« spirito », e designa il momento naturale o materiale rispetto a quello spirituale, il momento meccanico rispetto a quello teleologico, il negativo rispetto al positivo. Cosí, nel passare da una forma all'altra dello spirito, la forma inferiore, nel travaglio del passaggio, è come la materia e la zavorra e l'impaccio, e perciò la negazione della forma superiore; onde la realtà ci si configura come la lotta di due forze, una spirituale e l'altra materiale o naturale. È superfluo ripetere che le due forze non sono due ma una, e che, se il momento negativo non fosse, non sarebbe nemmeno il positivo: la colomba (diceva il Kant), che s'innalza a volo, può credere che volerebbe assai meglio se non dovesse vincere la resistenza dell'aria; ma, senza quella resistenza, essa cadrebbe di peso a terra. In questo significato non vi ha scienza della natura (della materia, della passività, della negazione, ecc.), distinguibile da quella dello Spirito, che è scienza di sé stesso e del suo opposto, e di sé stesso solo in quanto è insieme scienza del suo opposto.

Natura come attività pratica.

In un secondo e diverso significato la natura non è piú l'opposto, ma qualcosa di distinto nello spirito, e distinto propriamente dallo spirito conoscitivo come quella forma di spiritualità e attività, che non è per sé conoscitiva, cioè come forma pratica o volontà. L'uomo si fa natura a ogni istante, perché, a ogni istante, dal conoscere passa al volere e al fare, e dal volere e fare torna al conoscere, che è fonte di nuova volontà e azione. In questo significato, scienza della natura (o filosofia della natura) non potrebbe essere se non la scienza filosofica della volontà, la filosofia della pratica.

Natura in significato gnoseologico, come metodo naturalistico o empirico.

Ma con la conoscenza filosofica della natura in quanto volontà, con la filosofia della pratica, niente hanno che vedere le scienze naturali. Non conoscenza di volontà ma volontà, non verità ma utilità, abbracciano ogni forma del reale, i prodotti dello spirito teoretico non meno che quelli dello spirito pratico, che esse manipolano e schematiz-

zano con pari indifferenza, nel modo che si è visto. Non si distinguono dunque per la particolarità dell'oggetto, ma per la particolarità del modo di trattazione; non trattano dell'aspetto materiale e meccanico del reale, né di quello ateoretico, pratico, volitivo (irrazionale, come si suole anche chiamarlo, e malamente), ma trasformano in pratico il teoretico, e, uccidendone la vita teoretica, lo rendono morto, materiale, meccanico. La natura, la materia, la passività, il moto *ab extra*, l'atomo inerte, e via dicendo, non sono realtà e concetti, ma la stessa scienza naturale in azione. Il meccanismo, logicamente considerato, non è né un fatto né un modo di conoscere il fatto, ma è un non-fatto, un modo di non-conoscere: creazione pratica, che è reale solo in quanto diviene anch'essa oggetto della conoscenza. Tale è il significato gnoseologico o gnoseopratico della parola «natura», che bisogna guardarsi dal confondere coi due precedenti. E quando si dice che la materia o la natura non esiste, s'intende riferirsi solamente all'idolo, allo schema foggiato dai naturalisti, che gli stessi naturalisti o i filosofi del naturalismo, obliandone la genesi, scambiano talvolta per cosa reale, se non viva. La materia (diceva il Berkeley) è un astratto; la materia o la natura è un concetto empirico (diciamo noi): e chi sa che cosa siano i concetti astratti ed empirici non pretenderà che la materia e la natura esistano, sol perché se ne parla.

Le illusioni dei materialisti e dualisti.

Con queste spiegazioni non intendiamo di avere risoluto compiutamente il problema circa il dualismo o il materialismo del reale, in sede di logica, perché (ripetiamo) la soluzione non si può aspettare se non dal concorso di tutte le scienze filosofiche, cioè dalla totalità del sistema. Ma già in sede di logica si può vedere che ai dualisti e materialisti non è dato sottrarsi all'impegno di dimostrare che la natura o materia, che essi innalzano a principio del

reale o a uno dei due principî del reale, è diversa da ciascuna delle tre cose da noi chiarite (il mero negativo dello spirito; una forma dello spirito stesso; l'astrazione delle scienze naturali), e risponde ad alcunché di concepibile ed esistente fuori o sopra dello Spirito. La Logica per questa parte può passare oltre, dicendo dei materialisti e dualisti come Dante dei diavoli combattenti e dibattentisi insieme nel lago di pece: « E noi lasciammo lor cosí impacciati ».

Natura come distinzione empirica di una realtà inferiore rispetto a una realtà superiore.

La parola « natura » ha ancora un quarto significato (ma questa volta non filosofico), che è dato dalle comuni distinzioni tra vita naturale e vita sociale, uomini di natura (*Naturmenschen*) o selvaggi, e uomini civili; e ancora, esseri naturali e umani, animali e uomini, e simili. Natura, in questo quarto significato, è contrapposta a civiltà o umanità, ripartendosi l'unica realtà in due ordini di enti, gli enti naturali e gli enti umani (i quali si chiamano anche talvolta spirituali rispetto ai primi, che sarebbero materiali). La qualità affatto pratica di tale distinzione si avverte subito nella impossibilità di tracciare confini chiari e rigorosi tra civiltà e naturalità, umanità e animalità; perché solo nella rappresentazione empirica l'uomo si stacca dall'animale, l'animale dal vegetale, i vegetali dagli esseri inorganici, organici a loro modo. E se organiche non sono quelle che si chiamano cose, una montagna, per es., o una zappa, gli è che non sono individui reali, ma aggregati, ossia concetti empirici; come organica per l'appunto non è una foresta, benché composta di vegetali, né una folla, benché composta di uomini. Quando si tratta delle cose nel significato predetto, è il caso di ripetere con taluni matematici che non esistono le cose, ma solamente le loro relazioni. Che se ancora vi ha dualisti disposti ad affermare la realtà delle due classi di enti, naturali e umani, fondata sulla realtà di due diverse sostanze e dedotta dal va-

rio preponderare di ciascuna di queste in ciascuna delle due classi, il carico di provare la pensabilità delle due sostanze, e di mostrare le varie dosi dei composti, tocca ad essi.

Il metodo naturalistico e le scienze naturali, come estendentisi alla realtà superiore non meno che all'inferiore.

L'indole meramente empirica della distinzione ora esaminata rende ragione del fatto che le scienze naturali (nel significato gnoseologico o gnoseopratico nel quale diamo loro questo nome) non si restringono all'elaborazione delle conoscenze attinenti alla cosí detta realtà inferiore, dall'animale in giú, lasciando alle scienze dello spirito le conoscenze attinenti alla realtà superiore, dall'animale in su, ossia all'uomo, ma si estendono anche alle cose umane. Scienze della natura e scienze dello spirito, *globus naturalis* e *globus intellectualis*, sono, in questo caso, partizioni ed aggruppamenti anch'essi di comodo, che designano la cosa medesima, cioè una medesima guisa di elaborazione pratica della conoscenza.

Richiesta di tale estensione, ed effettiva esistenza di ciò che si richiede.

Perciò è da giudicare ragionevole l'esigenza molte volte proposta (segnatamente nella seconda metà del secolo decimonono), che si trattino anche le scienze dello spirito o scienze morali, anche il *globus intellectualis*, col metodo delle scienze naturali, elaborando naturalisticamente le produzioni del linguaggio e dell'arte, della vita politica, sociale e religiosa; onde si augurano o s'inaugurano una psicologia, un'estetica, un'etica, una sociologia, *methodo naturali demonstratæ*. Senonché a codesti programmisti e raccomandatori conviene, in ogni caso, far notare la superfluità di quel loro richiedere, e ammonirli con la vecchia formola forense: *Quod petis in manu habes*. Da quando l'uomo è uomo e forma pseudoconcetti e scienze empiriche, queste formazioni naturalistiche sono sempre andate oltre gli animali, le piante e i minerali, oltre i fenomeni fisici, chimici e biologici, investendo le opere umane. E logica e psicologia e linguistica e sociologia ed etica, coltivate con metodo naturalistico, non hanno aspettato il secolo deci-

monono per metter fuori i loro germogli, ma (senza rifarsi troppo indietro) dettero già e fiori e frutti con la sociologia (Politica) di Aristotele, con la grammatica degli alessandrini, con le poetiche e rettoriche di Aristotele stesso, di Ermagora, di Cicerone e di Quintiliano, e via enumerando. Il nuovo dei tempi nostri si riduce assai spesso a chiamare pomposamente Fisica sociale per esempio, o Scienza fisico-acustica del linguaggio, e in altri simili modi, quelle discipline che una volta si chiamavano con vocaboli piú semplici e forse di gusto migliore. Con che non si vuole negare che ai tempi nostri codesti lavori naturalistici si offrano piú copiosi e affinati che non nella Grecia, e che i metodi naturalistici siano stati in alcuno di quei campi di studio trattati con singolare acume: com'è il caso particolarmente della Linguistica e di quelle leggi fonetiche ond'essa, fra le sue compagne, va tanto altera.

Fondamento storico delle scienze naturali.

Le scienze naturali e i concetti empirici che le compongono sorgono, dunque, come trascrizione tachigrafica sulla realtà viva e mutevole, trascrivibile compiutamente solo in termini di rappresentazioni individuali. Ma su quale realtà? sulla realtà del poeta, o su quella, rischiarata e esistenzializzata, dello storico? Come i giudizî classificatorî presuppongono i giudizî individuali, cosí è da dire che gli schemi delle scienze naturali hanno a loro presupposto la storia: altrimenti il loro ufficio economico mancherebbe di materia sulla quale esercitarsi. Per valerci del facile esempio già adoperato, niente gioverebbe allo zoologo costruire tipi e schemi di animali, concepibili sí, ma inesistenti. Quei tipi e schemi, mentre distrarrebbero dal cómpito utile e urgente di compendiare la realtà storicamente data e conosciuta, non esaurirebbero le possibilità, che sono infinite. E se talvolta sembra che si classifichino animali immaginarî, ippogrifi, centauri, pegasi e sirene, facile è avvertire che ciò ha luogo non più nella Zoologia, ma in

un'altra scienza naturalistica, la Mitologia comparata, nella quale non si classificano veramente animali, ma immaginazioni dell'uomo: fatti storici anche queste, perché sono immaginazioni o fantasie storicamente date, e non già combinazioni d'immagini che nessun popolo ha mai sognate e nessun poeta rappresentate, la cui rassegna *ad infinitum* porgerebbe semplice materia di trastullo.

La questione se la storia sia base o coronamento del pensiero.

La storia, che ha a suo fondamento la filosofia, funge a sua volta, nelle scienze naturali, da fondamento; e perciò, accanto alla controversia se la storia sia scienza o arte, è sorta l'altra in apparenza inestricabile: se la storia sia base della scienza, o la scienza base della storia. Questione che tuttavia si spiana, risolvendo l'anfibologia del termine «scienza», che si suole prendere equivocamente nel significato ora di filosofia ora di scienze naturali. Intesa la scienza come filosofia, la storia non ne è la base, anzi la filosofia è la base della storia, ed entrambe poi, nel significato già chiarito, si compenetrano e identificano. Intesa come scienza la scienza naturale, la storia è base o precedente necessario. E se di certo anche le classificazioni naturalistiche entrano a loro volta nel racconto storico, esse, come si è mostrato, non hanno in tal caso ufficio costitutivo, ma semplicemente sussidiario.

I naturalisti in quanto ricercatori storici.

Poiché la storia è base delle scienze naturali, e la peculiare elaborazione che queste eseguono del materiale percettivo o dei dati storici ha valore non già teoretico ma di schematizzazione e di comodo, è chiaro che tutto il contenuto di verità delle scienze naturali (tutto quanto esse portano nel loro fondo di vero e di reale) è storia. Con felice uso di vocabolo le scienze naturali, o alcune di esse, erano chiamate un tempo storia naturale. La storia è, infatti, la massa calda e fluente che il naturalista raffredda e solidifica, colandola nelle forme schematiche delle classi e dei tipi: il che vuol dire che l'uomo, prima che da naturalista,

deve pensare da storico. E la materia, cosí raffreddata e solidificata per la conservazione e pel trasporto, non ha valore teoretico se non in quanto si possa renderla di nuovo calda e fluida; come, d'altra parte, a impedire che gli schemi foggiati rimangano fissi e perdano di utilità, è necessario rinnovarli continuamente tornando all'osservazione dei fatti, alle intuizioni e percezioni ingenue, insomma alla considerazione storica del reale. Lo scopritore naturalista, in quanto scopritore di verità, è scopritore storico; e le rivoluzioni nelle scienze naturali sono sempre avanzamenti di concetti e cognizioni storiche, come può darne esempio il lamarckismo o il darvinismo. I naturalisti (nel significato corrente, ossia coloro che indagano questa «bella d'erbe famiglia e d'animali», e in genere il cosiddetto mondo fisico) si sentono alquanto umiliati, quando si odono definire costruttori di schemi, incuranti della verità; ma se questa costruzione è quel che le scienze naturali hanno di peculiare, i naturalisti, per altro, in quanto uomini e classi di uomini, esercitano ben piú sostanziale e fecondo ufficio. Il fondamento storico nella vita delle scienze naturali si scorge anche da ciò, che il mutare delle condizioni storiche rende talora, se non inutili del tutto, certamente meno utili alcuni schemi, foggiati già per dominare condizioni di vita da noi remote e per ordinare concezioni ora abbandonate. Cosí è accaduto per gli schemi dell'alchimia e dell'astrologia, o anche (passando ad esempî di altre scienze empiriche) per la descrittiva e casistica del diritto feudale. Quando il libro non si legge piú, è naturale che anche l'indice cada in disuso.

Il pregiudizio sulla non storicità della natura.

Dalla dimenticanza del fondamento storico delle scienze naturali, dall'ignorare che da questo proviene loro il solo elemento di vero che contengono, dall'indebito valore teoretico dato agli schemi, cui spetta valore solamente pratico, consegue la strana affermazione che la natura non abbia

storia: la natura, cioè, in questo caso, quella realtà dall'uomo in giú, che empiricamente si considera realtà inferiore. E come mai, se essa è realtà, è priva di storia? come mai, se è realtà, si sottrae al divenire? Del resto, siffatta tesi è confutata nello stesso campo empirico da qualsiasi osservazione un po' attenta sulla cosiddetta realtà inferiore; già un secolo prima del Darwin l'acuto intelletto dell'abate Galiani scoteva il pregiudizio circa l'immobilità degli animali, notando in certe sue curiose pagine intorno ai gatti: « *A-t-on des naturalistes bien exacts qui nous disent que les chats, il y a trois mille ans, prenaient les souris, préservaient leurs petits, connaissaient la vertu médicinale de quelques herbes, ou, pour mieux dire, de l'herbe, comme ils font à present?... Mes recherches sur les mœurs des chattes m'ont donné des soupçons très forts qu'elles sont perfectibles, mais au bout d'une longue traînée de siècles. Je crois que tout ce que les chats savent est l'ouvrage de quarante à cinquante mille ans. Nous n'avons que quelques siècles d'histoire naturelle: ainsi le changement qu'ils auront subi dans ce temps, est imperceptible* » [1]. A quel pregiudizio ha invero conferito (oltre il considerare come reale la fissità che è effetto degli schemi naturalistici) il poco rilievo che hanno per noi i mutamenti attinenti alla natura o realtà inferiore, sia per lo scarso interesse che prendiamo alle sfumature di quei fenomeni sia per la difficoltà della precisa osservazione; onde la natura sembra, e non è, immobile. E non solo non è immobile, ma neppure può con verità dirsi che il suo camminare sia cosí lento « che sembra stare », come suona la parola del poeta. Il cammino della realtà naturale è rapido o lento, né piú né meno che quello della realtà umana, secondo la varia e arbitraria costruzione dei

[1] Lettera alla D'Epinay, del 12 ottobre 1776.

concetti empirici che si adoperano e secondo la varia e arbitraria misura che loro si applica. Si suole seguire con occhio vigile ogni moto sociale, che possa far variare il prezzo del grano o il valore dei titoli di borsa; ma non con eguale occhio si spiano le rivoluzioni che si preparano nel profondo seno della terra o tra il verdevestito popolo delle erbe.

Il fondamento filosofico delle scienze naturali, e l'efficacia della filosofia sopra di esse.

Se base delle scienze naturali è la storia, l'ulteriore conseguenza è che quelle scienze hanno sempre alla loro base una filosofia: il naturalista, per naturalista che sia, è anzitutto uomo, e un uomo privo di filosofia non si è ancora trovato. Il che non vuol dire che le scienze naturali coincidano con la filosofia: fine loro particolare è la schematizzazione, nella quale si affermano tanto indipendenti e autonome quanto l'altra è incompetente. Ma la filosofia è competente in filosofia, e perciò i naturalisti, disciplinati in essa, scansano i pregiudizî, gli errori e i tentativi assurdi delle cattive filosofie alle quali i volgari naturalisti sogliono dar fede. Se il chimico prof. Ostwald piú diligentemente si fosse provveduto di elementari studî filosofici, non abbandonerebbe la sua certa chimica per quell'incerto guazzabuglio, che è la sua « filosofia della natura »; né Ernesto Haeckel avrebbe mai tralasciato le ricerche sui microrganismi per risolvere gli « enimmi dell'universo », riuscendo talvolta a veder falso nelle stesse scienze naturali. Fermiamoci a questi esempî, perché la vita odierna ne offre innumerevoli di scienziati-filosofanti, perniciosi a entrambe le discipline che mescolano e confondono. L'antitesi, di cui molti parlano, tra scienza e filosofia, è un sogno: l'antitesi è tra filosofia e filosofia, tra la filosofia addottrinata e quella assai imperfetta, e pure assai audace, che si agita nelle teste di molti scienziati e che non ha niente che vedere con le scoperte compiute nei gabinetti o negli osservatorî.

Efficacia delle scienze naturali sulla filosofia, ed errori nella concezione di tale rapporto.

L'efficacia della filosofia sulle scienze naturali è, dunque, non già costitutiva, ma preparatoria; e l'efficacia delle scienze naturali sulla filosofia non è nemmeno preparatoria, ma solo strumentale e sussidiaria, diretta a scopi di semplificazione espositiva e memorativa non altrimenti che nella esposizione storica. È errore assai comune, e conseguenza di affrettata analisi delle forme della vita spirituale, quello onde le scienze empiriche e naturali vengono considerate preparazione alla filosofia. Giunti che si sia alle scienze naturali, la filosofia è stata lasciata dopo le spalle, e, per ritornare a lei, bisogna rifarsi dalla pura intuizione, unico e necessario precedente del pensiero logico.

Un errore piú grave è nel concepire le scienze naturali non solo preparazione, ma addirittura primo abbozzo e sgrossatura del blocco di marmo, che la filosofia ridurrà a statua. In questa concezione si sacrifica, senz'avvedersene, o l'autonomia delle scienze naturali o quella della filosofia; secondo che come unico metodo a volta a volta si ponga o quello filosofico o il naturalistico.

Infatti, nel primo caso, le scienze naturali, concepite come filosofiche di lor natura e rappresentanti una prima approssimazione alla filosofia, dovrebbero sparire, svolta che sia questa, nella guisa che il provvisorio sparisce innanzi al definitivo, la bozza di stampa innanzi al libro stampato. La qual cosa importerebbe che le scienze naturali, in quanto tali, non avrebbero realtà alcuna, e solo la filosofia realmente sarebbe. Nel secondo caso, attribuendosi alla filosofia l'indole medesima delle scienze naturali, l'ulteriore elaborazione del primo abbozzo dovrebbe essere opera pur sempre del metodo naturalistico, per affinato e potenziato che si voglia immaginarlo. Cosicché ciò che esisterebbe effettivamente sarebbe, non mai la filosofia, ma sempre le scienze naturali. Quella concezione erronea, dunque, si riduce a una negazione o delle scienze naturali

o della filosofia (o degli pseudoconcetti o dei concetti puri): negazione che non fa d'uopo confutare, perché tutta la presente esposizione della Logica ne è espressa confutazione.

Motivo di questi errori: la filosofia naturalistica.

La genesi di tale illusione psicologica è nel fatto che le scienze naturali sembrano travagliate dall'anelito verso la verità piena e reale, e la filosofia, d'altra parte, intenta unicamente a correggere le storture e le inesattezze delle scienze empiriche e naturali. Si tratta, per altro, di un sembrare o di una parvenza, perché l'anelito verso la verità non è delle scienze naturali, ma della filosofia, che vive in tutti gli uomini, e di necessità anche nell'uomo naturalista; e le storture e le inesattezze filosofiche da correggere non sono delle scienze naturali (le quali, in quanto tali, non affermano né il vero né il falso), ma di quella filosofia che l'uomo naturalista viene formando, e in cui introduce i pregiudizî proprî del suo particolare mestiere.

La filosofia come distruggitrice della filosofia naturalistica, ma non delle scienze naturali. Autonomia di queste scienze.

La riprova della teoria qui difesa è che la filosofia, anche quando impegna la lotta contro i pregiudizî naturalistici, dissolve bensí quei pregiudizî, ma non dissolve, perché non potrebbe, le scienze che li avevano suggeriti; anzi l'uomo filosofo, facendosi da capo uomo naturalista, riprende a coltivare accuratamente quelle scienze, allo stesso modo (si conceda il paragone) che il suo starsene a meditare nello studiolo o frontisterio non gli vieta di scendere poi in giardino a inaffiare e potare le piante. Le scienze naturalistiche del linguaggio e dell'arte, della morale, del diritto e dell'economia (per togliere esempî dal « globo intellettuale », che sembra avere piú stretti rapporti con la filosofia), non sono solamente il cosiddetto stadio empirico delle corrispondenti discipline filosofiche, ma persistono e persisteranno sempre accanto alle filosofiche, perché rendono servigi non surrogabili. Non c'è filosofia del linguaggio e dell'arte, che possa scacciare dal seggio che loro spetta (sebbene le scacci dal suo proprio seggio) la gramma-

tica, la fonetica, la morfologia, la sintassi e la metrica, con le loro categorie empiriche, utili alla memoria; o che sia in grado di eliminare le classificazioni dei generi artistici e letterarî e quelle delle arti secondo i cosiddetti mezzi di espressione, onde si rende possibile ordinare i libri negli scaffali, le statue e i quadri nei musei e le cognizioni di storia artistico-letteraria nella nostra ritentiva. La Psicologia, scienza empirica e naturale, certamente non fa intendere la dialettica dello spirito, ma permette una veduta panoramica di moltissime manifestazioni dello spirito, mercé le specie dei fatti rappresentativi (sensazioni, intuizioni, percezioni, immaginazioni, illusioni, concetti, giudizî, ragionamenti, poemi, storie, sistemi, ecc.) e dei fatti sentimentali e volitivi (piacere, dolore, attrazione, repugnanza, sentimenti misti, desiderî, velleità, nostalgie, volontà, moralità, doveri, virtú, vita familiare, giuridica, economica, politica, religiosa, ecc.); o dispone gli stessi fatti secondo la qualità degli individui (psicologia degli animali, dei fanciulli, dei selvaggi, dei criminali, dell'uomo fisiologico e dell'uomo patologico, ecc.). Per tale guisa affatto estrinseca di considerazione, che ora viene prevalendo nella Psicologia, si dice che questa si è elevata (o abbassata?) al g r a d o di scienza naturale, e che, finalmente, procede con metodo meccanico, deterministico, positivo, antiteleologico. La Sociologia, intesa come scienza non già filosofica ma empirica, classifica forme di famiglia e forme di produzione, forme di religione e di scienza e di arte, forme politiche e sociali, costruendo serie di schemi per disegnare le forme o tipi generali della civiltà umana. Il filosofo espelle tutti codesti schemi dalla filosofia, come elementi intrusi, che ingenerano processi patologici; ma quel filosofo stesso, in quanto uomo intero, in quanto provvede all'economia della sua vita interiore e al piú facile comunicare coi suoi simili, deve pur foggiare l'empirico e valersene; e, dopo avere distrutto idealmente

l'aggettivo e l'avverbio, il genere epico e il genere tragico, la virtú del coraggio e quella della prudenza, la famiglia monogamica e la poligamica, il cane e il lupo, deve pure parlare, dove occorre, di aggettivi e di avverbî, di epopee e di tragedie, di coraggio e di prudenza, di famiglie cosí e cosí costituite, della specie «cane» come se si distinguesse nettamente dalla specie «lupo».

Cosí resta confermata l'autonomia e la propria natura delle scienze empiriche o naturali, insostituibili dalla filosofia come la filosofia da esse.

VI

Le matematiche
e la scienza matematica della natura

L'idea di una scienza matematica della natura.

Alla dottrina che riconosce il necessario fondamento storico delle scienze naturali, e alle conseguenze che ne derivano, forma contrasto la concezione di una scienza matematica della natura, la quale, esprimendo l'ideale delle scienze naturali e il fine cui tendono, attesterebbe, a quel che si dice, la vera indole di quelle, non empirica ma astratta, non sintetica ma analitica, non induttiva ma deduttiva. La concezione matematica delle scienze naturali importerebbe il meccanismo perfetto, la riduzione di tutti i fenomeni a quantità senza qualità, la rappresentazione di ciascun fenomeno mercé una formola matematica, che ne sarebbe la definizione adeguata.

Varie definizioni delle matematiche.

Ma l'indole genuina delle matematiche non può neanch'essa considerarsi, ai tempi nostri, come ancora avvolta nel mistero. La matematica (è stato scritto testé con arguzia pari alla verità) è « una scienza nella quale non si sa mai di che cosa si parli, né se ciò di cui si parla sia vero »; il che in varia forma ripetono tutti i matematici consapevoli dei proprî procedimenti. E a qual titolo un lavoro mentale, che può meritare definizioni siffatte, si dovrebbe chiamare scienza? Una scienza, che non affermi

verità alcuna, non appartiene allo spirito teoretico, perché non è nemmeno poesia; e una scienza, che non si riferisca a nessuna cosa, non è nemmeno scienza empirica, la quale si riferisce sempre a un gruppo determinato di cose ossia di rappresentazioni. Per queste ragioni altri inclinano a considerare la matematica ora come una sorta di linguaggio ora come una logica. Ma la matematica non è né il linguaggio, né un linguaggio: non è il linguaggio in genere, coestensivo con l'espressione e con l'arte, né un linguaggio storicamente dato, che sarebbe cosa transeunte; e non è una classe di linguaggio (linguaggio fonico, pittorico, musicale, ecc.), cioè un gruppo empiricamente delimitato. E non è una logica, perché di logica ve n'ha una sola, e il pensiero pensa sempre come pensiero. Che se poi si dica che lo spirito umano ha anche una speciale logica che è il matematizzare, si ritorna al problema da risolvere: che cosa sia il matematizzare, che cosa questa forma di logica che non è logica del pensiero perché non dà verità, e non è logica delle scienze empiriche perché non si fonda sopra percezioni.

Il procedere matematico.

Del procedere matematico può valere come esempio qualsiasi operazione dell'aritmetica, e sia la moltiplicazione: $4 \times 4 = 16$, dove il segno $=$ (eguale) designa l'identità; e 4×4 è identico a 16 come è identico a infinite altre formole siffatte, perché ogni numero può avere infinite definizioni. Ora, che cosa mai da siffatta eguaglianza si apprende circa le cose reali, circa l'eterno essere o le contingenti sue determinazioni nella storia? Nulla di nulla. Ma ben si apprende a sostituire 16 a 8×2, a $9 + 7$, a $21 - 5$, a $32 : 2$, a 4^2, a $\sqrt{256}$, e così via: ciascuna delle quali sostituzioni è utile secondo i casi, per modo che ove alcuno ci prometta di somministrarci 4 lire al giorno, e noi vogliamo sapere la totalità di lire, ossia l'oggetto che avremo disponibile dopo quattro giorni, eseguiamo l'operazione

$4 \times 4 = 16$; e se abbiamo 32 lire da dividere in parti eguali tra noi e un altro, ricorriamo all'altra formola: $32 : 2 = 16$. La matematica, in quanto matematica, non conosce, ma stabilisce formole di eguaglianza, e non serve a conoscere, ma a contare e a calcolare il già conosciuto.

Apriorità dei principî matematici.

Per contare e calcolare, la matematica si vale di formole, e, per comporre queste, di certi principî supremi, che si chiamano a volta a volta definizioni, assiomi e postulati. Cosí l'aritmetica ha bisogno della serie numerica, la quale, movendo dall'unità, si ottiene con l'aggiungere sempre un'unità al numero precedente; la geometria ha bisogno della concezione dello spazio a tre dimensioni e dei postulati che vi si connettono; la meccanica, di alcune leggi fondamentali, com'è quella d'inerzia, che cioè un corpo in movimento, non sottomesso all'azione di altre forze, percorre in tempi eguali spazî eguali. È stato molto disputato se questi principî siano a priori o a posteriori, puri o sperimentali; ma la disputa si dovrebbe ormai dichiarare chiusa, perché perfino gli empiristi distinguono i principî matematici dai principî naturali o aposteriori, se non altro come esperienze (per valerci della loro parola) elementari, come esperienze che l'uomo compirebbe nel proprio spirito, isolandosi dalla natura esterna; cioè, anch'essi, vogliano o no, li distinguono profondamente dalle cognizioni a posteriori o sperimentali. Il carattere di apriorità dei principî matematici rifulge a ogni contradizione onde venga assalito o tentato.

Contraditorietà di questi principî apriori. Non pensabili; —

Nondimeno, con l'escludere che essi siano a posteriori ed empirici, e col riconoscerli a priori, le difficoltà non cessano; perché la loro apriorità presenta altri caratteri assai singolari, che li rendono dissimili dalle cognizioni a priori della filosofia, dalla coscienza degli universali e dei valori (per esempio, dai principî logici e morali). È infatti impossibile pensare che i concetti del vero e del buono non

siano veri; ma per contro è impossibile pensare che i principî delle matematiche siano veri. Anzi, considerati rigorosamente, essi si mostrano tutti e del tutto falsi. La serie numerica si ottiene movendo dall'unità e aggiungendo sempre un'unità; ma nella realtà non vi ha alcuna cosa che possa fungere, da caposerie, e nessuna cosa è distaccabile dall'altra per modo da generare una serie discontinua. E se la matematica abbandona il discontinuo pel continuo, esce da sè stessa, perché abbandona la quantità per la qualità, l'irrazionale, che è il suo dominio, pel razionale; e se resta, come deve, nel discontinuo, pone alcunché d'irreale e impensabile. Lo spazio è dato come costituito da tre o piú dimensioni; ma la realtà non offre uno spazio, cosí costituito, aggregato di dimensioni, sibbene la spazialità, cioè la pensabilità, l'intuibilità in genere, l'estensione viva e organica, non meccanica e aggregata, il cui carattere non è di avere tre dimensioni, — una, due, tre, — ma di essere spazialità, dove nell'una sono tutte le altre dimensioni, epperò non vi ha dimensioni distinguibili ed enumerabili. E se impensabili riescono le tre o piú dimensioni come attributi dello spazio, e il punto inesteso, e la linea senza superficie, e la superficie senza solidità, impensabili sono anche di conseguenza tutti i concetti derivati, come quelli delle figure geometriche, nessuno dei quali ha o può avere realtà: nessun triangolo ha o può avere la somma degli angoli eguale a due retti, perché nessun triangolo ha esistenza. Onde, — diversamente dai concetti speculativi, che sono tutti in ogni istante e non si esauriscono in nessun istante, — quei concetti geometrici non si esauriscono in nessun fatto reale, perché non sono in nessuno. Il medesimo è dei principî della meccanica: nessun corpo può essere sottratto all'azione delle forze estranee, perché ogni corpo sta con gli altri tutti, nell'universo; onde la legge d'inerzia è impensabile.

— e non intuibili.

Come non sono pensabili, cosí i principî delle matematiche non sono immaginabili; e perciò malamente vengono definiti entità immaginarie, nel qual modo cesserebbero finanche di avere validità in quanto a priori. Essi sono a priori, ma senza carattere di verità: contradizioni organizzate. Se la matematica (diceva lo Herbart) dovesse morire per le contradizioni di cui è contesta, sarebbe morta da lunga pezza [1]. Ma essa non ne muore, perché non si prova a pensarle; come un animale velenoso non muore del proprio veleno, perché non se lo inocula. Se pretendesse pensarle e darle come vere, quelle contradizioni diventerebbero tutte falsità.

Identificazione delle matematiche con gli pseudoconcetti astratti.

Un modo dello spirito che metta insieme contradizioni teoretiche senza pensarle (e perciò senza veramente cadere in contradizione), è un modo non teoretico ma pratico, a noi già familiare come quella particolare operazione dello spirito pratico che foggia pseudoconcetti. Ma poiché le contradizioni di cui ora si discorre sono a priori e non aposteriori, pure e non rappresentative, le matematiche non si compongono di quegli pseudoconcetti, che conosciamo come rappresentativi o empirici. Resta, dunque, che si compongano dall'altra forma di pseudoconcetti, che abbiamo chiamati astratti, vuoti di verità e insieme vuoti di rappresentazione, analitici a priori e non sintetici a posteriori. Come sappiamo, nella falsificazione o riduzione pratica del concetto puro, se ai concetti empirici tocca la concretezza senza universalità, cioè la mera generalità, ai concetti astratti tocca l'universalità senza concretezza, che è l'astrazione.

Tali sono, infatti, le finzioni della matematica: universalità senza concretezza, epperò finta universalità. Al contrario delle scienze naturali, che assegnano per conven-

---

[1] *Introd. alla filos.*, trad. Vidossich, p. 272.

zione valore di concetto alle immagini del singolo, le matematiche assegnano valore di singolarità ai concetti, facendo uso anch'esse di convenzioni. A questo modo dividono la spazialità in dimensioni, l'individualità in numeri, il movimento in moto e riposo, e foggiano entità fittizie, che non sono né rappresentazioni né concetti, ma piuttosto concetti trattati come rappresentazioni. Devastazione, mutilazione, flagello, che sembra imperversare sul mondo teoretico, e che, in fondo, non è niente di tutto ciò, anzi è cosa affatto innocua, perché non afferma nulla circa la realtà e si restringe ad operare al modo di un semplice artifizio pratico. Del quale artifizio è noto lo scopo generale, che è di porgere sussidio alla memoria, e si vede subito lo scopo mnemonico piú particolare, che è di aiutare a richiamare serie di rappresentazioni, raggruppate primamente in concetti empirici é rese per tal modo omogenee. Vale a dire, le matematiche forniscono concetti astratti, che rendono possibile il giudizio numeratorio; costruiscono gl'istrumenti per contare e calcolare, é per compiere quella sorta di finta sintesi a priori, che è la numerazione degli oggetti singoli.

Il fine ultimo delle matematiche: numerare e, per questa via, servire alla determinazione del singolo. Il posto che loro spetta nel sapere.

Cosicché, applicando alle matematiche quanto si è detto del giudizio numeratorio, è ora chiaro che esse servono, in conclusione, al facile maneggio delle conoscenze circa la realtà individuale. Il calcolo infatti presuppone: 1°) le percezioni (giudizî individuali); 2°) le classificazioni (giudizî classificatorî); e solamente col passare attraverso queste seconde, perviene alle prime. Ma alle prime deve pervenire, perché, dove non fossero cose singole da richiamare alla mente, il calcolo sarebbe vano. La quantificazione sarebbe uno sterile armeggiare, se non riuscisse, in ultimo, alla qualificazione.

Le matematiche sono state talvolta considerate strumenti proprî delle scienze naturali, *appendix magna* alle scienze

naturali, come le chiamava Bacone; sebbene, per le cose dette innanzi, scienze naturali e matematiche, prese insieme perché cooperanti, formino in verità un'*appendix magna*, o un *index locupletissimus*, alla Storia, che è essa la conoscenza piena del reale. A ogni modo, affatto erroneo è presentarle quasi prologo a tutta la conoscenza del reale, alla filosofia e alle scienze, confondendo la coda col capo, l'*appendix* e l'*index* col testo e con la prefazione.

Le questioni particolari circa le matematiche.

Non entra nel nostro disegno andare piú oltre investigando la costituzione delle matematiche, e determinare se di scienze matematiche ve n'abbia una sola o piú; se una sia la fondamentale e le altre derivate; se il Calcolo comprenda in sé la Geometria e la Meccanica, o tutte tre siano coordinabili e unificabili in una matematica generale; se la Geometria e la Meccanica siano pura matematica o non introducano elementi rappresentativi e percettivi (come sembra indubitabile nel caso della Fisica matematica); e via discorrendo. Ci basti avere stabilito la qualità della scienza matematica e fornito il criterio secondo cui si può discernere se una certa formazione mentale è di matematica o di scienza naturale, se di matematica pura o applicata (concetto o giudizio numeratorio, schema di calcolo o calcolo in atto). Né entreremo a risolvere particolari questioni, come quelle circa il numero delle possibili operazioni fondamentali dell'aritmetica, o circa la natura del calcolo infinitesimale, e se in questo abbiano o no luogo concetti non matematici (l'infinito filosofico, non quantitativo), o circa il numero delle dimensioni dello spazio. Rispetto all'uso delle matematiche, tocca al matematico, che conosce il suo mestiere, determinare quali dimensioni gli convenga arbitrariamente introdurre, e quali unificazioni arbitrariamente produrre, per conseguire certi fini. Pel filosofo, tanto queste unificazioni quanto quelle distinzioni sono tutte prive di senso, se trasportate in filosofia, e tutte hanno la loro legit-

timità, se adoperate in matematica. Se le tre dimensioni dello spazio sono arbitrarie ma comode, arbitrarie saranno le quattro, le cinque e le *n* dimensioni, e si potrà discutere solamente se per avventura siano utili e comode; della qual cosa il filosofo non sa nulla, come dell'altra, cioè della loro arbitrarietà, è sicuro per logica.

Il rigore delle matematiche e il rigore della filosofia. Amori e odî tra le due forme.

La comodità pratica impone alle matematiche i postulati; ma la purità degli elementi, coi quali lavorano, conferisce alle loro dimostrazioni rigore ossia forza di verità. Curiosa forza, che ha per punto di appoggio una debolezza, la non-verità del postulato, e che si risolve in una perpetua tautologia, onde si ricorda monotonamente, che ciò che è stato concesso è stato concesso. Nondimeno, rigore di dimostrazioni e arbitrarietà di fondamenti sono caratteri atti a spiegare come i filosofi siano stati a volta a volta e attratti e ripulsati dalla forma che è propria della matematica. La quale, operando con concetti puri, è vera *simia Philosophiæ* (come il diavolo fu detto dai teologi *simia Dei*); e perciò i filosofi hanno traveduto talvolta in essa l'assolutezza del pensiero e l'hanno salutata sorella o primogenita della filosofia; tal'altra, riconoscendo sotto quella forma divina il diavolo, le hanno rivolto le poco oneste parole che asceti e santi usavano in simili evenienze. E l'hanno accusata di non potere, nonostante il suo procedere rigoroso, giustificare i proprî principî; di costruire formole vuote e vuota lasciare la mente; di promuovere la superstizione, perché dai suoi schemi rimane fuori tutta la realtà concreta come mistero inattingibile; di apparire alle menti alte troppo difficile, appunto perché troppo facile [1]. Giambattista Vico confessava che, messosi allo studio

---

[1] Una curiosa raccolta di giudizî contro le matematiche si può vedere nello HAMILTON, *Fragments philosophiques*, trad. Peisse, Parigi, 1840, pp. 283-370.

della geometria, non era andato oltre la quinta proposizione di Euclide, perché «alle menti, già dalla Metafisica fatte universali, non riesce agevole quello studio, proprio degli ingegni minuti»[1]. Accuse, che non sono accuse, e confermano semplicemente la natura propria di quelle formazioni spirituali, eterna come è eterna la natura della filosofia e la natura dello spirito.

Impossibilità di risolvere le scienze empiriche nelle matematiche, e limiti empirici della scienza matematica della natura.

Chiarita la qualità delle matematiche, si può ora ripigliare il filo lasciato sospeso, e scorgere quanto sia inammissibile la pretesa di una scienza matematica della natura, la quale dovrebbe formare il vero fine, e l'anima stessa, delle scienze empiriche e naturali. Si dice che quella scienza matematica stia come ideale di sopra a tutte le particolari scienze della natura; ma converrebbe aggiungere, come ideale inattuato e inattuabile, epperò, piuttosto che ideale, illusione e miraggio. Si dice che quell'ideale si è parzialmente attuato e che niente vieta che in séguito possa compiutamente attuarsi; ma chi ben guardi vede che non si è attuato nemmeno parzialmente, perché le formole matematiche dei fatti naturali sono sempre affette dal carattere empirico e approssimativo dei concetti naturalistici che vi si adoperano, e dal carattere rappresentativo delle percezioni che permangano in fondo a questi. Quando si cerca di descrivere rigorosamente l'ideale della scienza matematica della natura, si è costretti ad assumere come punto di partenza elementi distinti ma perfettamente identici, e perciò impensabili: quantità senza qualità, che sono nient'altro che le finzioni matematiche delle quali si è finora discorso. Per tal modo l'idea di una scienza matematica della natura si risolve nell'idea stessa delle matematiche; e l'universalità, che si suole vantare di quella scienza, è nient'altro che l'universale applicabi-

[1] *Autob.*, in *Opp.*, ed. Ferrari[2], IV, p. 336.

lità delle matematiche, dovunque siano cose e fatti da numerare, calcolare e misurare. Per progressi che si facciano nel calcolo e nell'applicazione del calcolo, le scienze naturali non si libereranno mai del loro necessario fondamento intuitivo e storico. Resteranno, com'è stato detto (e questa volta si è detto bene, perché si è voluto a questo modo non lasciare senza considerazione il materiale di esperienza del quale si valgono), scienze descrittive.

Decrescente utilità delle matematiche nelle sfere più alte del reale.

La già illustrata scarsa percettibilità delle differenze, o scarso interesse che noi prendiamo per le differenze individuali via via che si discenda nella cosí detta natura o realtà inferiore (nel quale scarso interesse è riposta l'illusione che la natura sia invariabile e priva di storia), spiega anche perché le matematiche sembrino applicabili al *globus naturalis* meglio che al *globus intellectualis*, e, nello stesso globo naturale, alla mineralogia meglio che alla zoologia, e alla fisica meglio ancora che alla mineralogia. Senonché, sta di fatto che le matematiche sono applicabili altresí al *globus intellectualis*, e di ciò possono dare prova l'Economia e la Statistica; e sono, d'altra parte, inapplicabili all'uno e all'altro, quando l'uno e l'altro vengano considerati nella loro effettiva verità e unità, come storia della natura o storia della realtà, in cui niente si ripete e perciò niente può affermarsi eguale e identico. Sotto quella differenza di applicabilità non vi ha, dunque, altro se non il riconoscimento di una utilità; cioè, che se i granelli di sabbia che calpestiamo possono essere considerati (benché non siano) eguali tra loro, piú difficilmente e di rado ci giova fare il medesimo rispetto agli uomini che sono nostri prossimi amici e avversarî. Di qui la decrescente utilità delle costruzioni naturalistiche (e del calcolo matematico), via via che ci avviciniamo alla vita umana, e, nella cerchia di questa vita, alla situazione storica determinata nella quale ci tocca operare. Decrescente, ma non mai nulla;

altrimenti, né quelle scienze empiriche (grammatiche, libri di doveri, tipi psicologici, ecc.), né quei calcoli (statistiche, calcoli economici, ecc.) si terrebbero in uso. A un costruttore di macchine abbisognerà poca finezza d'intuizione e molta sicurezza di fisica e meccanica; a un maneggiatore di uomini, pochissima matematica, poca scienza empirica e molta capacità d'intuire e percepire i vizî e il valore degli individui, coi quali egli ha da fare e che gli danno da fare. Le quali ultime cose si possono ben dire nel modo in cui le abbiamo dette, a patto che non si dimentichi che anche il poco e il molto, di cui qui si parla, sono semplici modi di dire e determinazioni empiriche; perché lo Spirito, che è tutto lo Spirito in ogni uomo particolare e in ogni particolare istante della vita, non è mai un composto di elementi misurabili.

VII

La classificazione delle scienze

La teoria delle forme del sapere e la dottrina delle categorie.

Le spiegazioni fornite circa le varie forme del sapere sono a un tempo chiarimenti delle categorie dello spirito teoretico e teoretico-pratico: l'intuizione, il concetto, la storicità, il tipo, il numero, e via via particolareggiando, la qualità, la quantità, la quantità qualitativa, lo spazio, il tempo, il movimento; e fanno parte dunque di quella dottrina delle categorie, nella quale si assolve la Filosofia in senso stretto. Domandare che cosa siano le matematiche o la storia importa ricercare le categorie corrispondenti; domandare quale sia la relazione tra storia e matematiche, e in genere come stiano tra loro le varie forme del sapere, importa svolgere geneticamente tutte queste forme, che è ciò che noi abbiamo finora tentato.

Il problema della classificazione delle scienze, e la sua indole empirica.

La non facile indagine delle forme del sapere in quanto categorie non è stata in fiore nei tempi ultimi, nei quali ha acquistato voga invece un altro problema, che è parso piú agevole ma non è, perché sostanzialmente si riporta a quello precedente. Invece di porre la domanda nell'arduo modo indicato di sopra, si è, in tono piú modesto, domandata una classificazione delle varie forme del sapere, una c l a s s i f i c a z i o n e   d e l l e   s c i e n z e. La fiducia scarsa nel pensiero filosofico ed eccessiva nei metodi naturalistici ha fatto sí che, non potendosi sopprimere il bisogno di domi-

nare in certo modo il caos delle scienze varie e concorrenti, e non volendosi ricorrere alla intrinseca e dialettica sistemazione filosofica, si è cercato di classificare le scienze, come si usa pei minerali, vegetali e animali. Vi sono, ora, perfino scrittori e copritori di cattedra che si professano «specialisti in classificazione di scienze»; e i volumi di tale argomento si moltiplicano con frequenza e abbondanza non liete.

Carattere falsamente filosofico onde si riveste.

Se codesti scrittori e cattedratici procedessero in modo affatto empirico e corrispondente alle professate intenzioni, non ci sarebbe nulla da ridire: salvo a dubitare talvolta della pratica utilità dei loro lavori e a consigliare pur sempre di non giudicarli come filosofici, perché si cadrebbe in equivoco circa la loro natura. Ma, nel fatto, nessuno di essi si contiene nei limiti empirici, e ciascuno dà un qualche fondamento filosofico e razionale alla classificazione che propone. Ci si presentano per tal modo bipartizioni di scienze c o n c r e t e e a s t r a t t e, s t o r i c h e e t e o r e m a t i c h e (o nomotetiche), scienze del s u c c e s s i v o e scienze del coesistente, r e a l i e f o r m a l i; o tripartizioni di scienze di f a t t i, d i l e g g i e d i v a l o r i, di scienze f e n o m e n i c h e, g e n e t i c h e e s i s t e m a t i c h e, e simili; delle quali talune sono nostre vecchie conoscenze, perché richiamano a distinzioni già eseguite, ed altre confondono forme diverse in uno stesso nome e separano con nomi diversi forme uniche; e tutte poi, vere o false, traggono di necessitá fuori dell'empirico e riportano ai problemi della Logica e della Filosofia teoretica. Darne la critica non è da questo luogo; perché nel sostanzale è stata già data via via nel corso della nostra trattazione, e nel resto si ridurrebbe a una critica di minuti errori, che trova sede opportuna, meglio che nei trattati filosofici, nelle recensioni che si scrivono dei libri del giorno: tanto piú che quei sistemi classificatorî trapassano veramente col giorno che li vede spuntare.

Coincidenza di quel problema, quando sia inteso in modo filosofico, con la ricerca delle categorie.

Ci preme solo mostrare in modo piú chiaro che l'esigenza intrinseca a codesti tentativi è la medesima che conduce a stabilire una dottrina delle categorie o un sistema filosofico. Infatti, nella richiesta di una classificazione delle scienze, è agevole scorgere, di volta in volta, profilarsi due richieste, l'una piú ristretta, l'altra piú ampia. La prima si volge a domandare una classificazione delle forme del sapere, come è il caso del sistema classificatorio baconiano e degli altri che ne ripetono il tipo, in cui le scienze sono divise secondo le tre facoltà della memoria (storia naturale e civile), della immaginazione (poesia narrativa, drammatica e parabolica) e della ragione (teologia, filosofia della natura e filosofia dell'uomo). L'altra tende a una classificazione non secondo le sole forme gnoseologiche, ma secondo gli oggetti, secondo tutti i principî reali dell'essere; come è il caso del sistema comtiano e dei suoi molteplici derivati. Ora una classificazione del primo genere coincide con la teoria delle forme teoretiche, e i problemi che suscita non si possono ben formolare e risolvere se non penetrando nei problemi di queste forme: senza di che non si può, per esempio, giudicare se la classificazione baconiana sia esatta o no, e in quali punti debba, se mai, essere corretta. Ma si passa dal mare all'oceano, quando si considera l'altro genere di classificazione secondo gli oggetti o i principî reali dell'essere, perché questa coincide addirittura con l'intero sistema filosofico. La classificazione, per esempio, del Comte è lo stesso positivismo di quel filosofo; né è dato accettare o rifiutare o solamente esaminare l'una senza accettare, rifiutare o almeno sottomettere ad esame l'altro. C'è gente che ingenuamente immagina di potere intendere le cose col rappresentarsele sopra un foglio di carta, in forma di albero genealogico o di tabella ricca di segni grafici d'inclusione ed esclusione. Ma, quando si accinge sul serio a questo lavoro, si avvede che, per disegnare l'albero e costruire la tabella

delle cose, occorre anzitutto averle intese; e la penna casca di mano e la testa è costretta a chinarsi alla meditazione, quando non preferisca togliersi la noia svagandosi in altre faccende.

Forme del sapere e forme letterario-didascaliche.

E qui è anche il luogo di chiarire di proposito la distinzione, piú volte da noi adoperata, tra forme del sapere e forme letterarie o didascaliche del sapere, tra ordini di conoscenze e libri. La composizione dei libri non è sempre determinata dall'unica esigenza della trattazione rigorosa di un determinato problema; e assai di frequente il motivo di essi è dato dal comodo pratico di trovare raccolte insieme certe cognizioni disparate, senz'andarle cercando in piú luoghi, cioè nei loro veri luoghi. Si hanno per tal modo accanto ai trattati scientifici propriamente detti le compilazioni scolastiche e i manuali, le geografie, le pedagogie, le enciclopedie giuridiche o filologiche, le storie naturali, e via discorrendo. Altre volte, anche fuori degl'intenti piú strettamente scolastici, gli autori stimano opportuno ora d'isolare ora di congiungere certi ordini di conoscenze, e battezzare le loro trattazioni con un nome particolare. Dinanzi a questi varî aggruppamenti è evidente che il filosofo e lo storico delle scienze, che non cercano libri ma idee, debbano eseguire una serie di analisi e di sintesi, di dissociazioni e associazioni, non lasciandosi sviare dall'autorità degli scrittori o dalla forza della tradizione.

Pregiudizî nascenti da queste ultime.

La cosa, per altro, non è facile, perché quegli aggruppamenti hanno sovente, per lunga consuetudine, acquistato saldezza nelle menti, e i motivi pratici che prima li determinarono non serbano piú la loro bella trasparenza; sicché sopra di essi è sorta una folta selva di filosofemi, di distinzioni cervellotiche, di definizioni arbitrarie, di scienze immaginarie, di pregiudizî d'ogni sorta. E colui che, dopo essere riuscito a discernere le connessioni genuine, si prova a districare i rami intrecciati, a isolare gli alberi e a mostrarne le di-

verse radici, o pone l'accetta in quella vegetazione inselvatichita, è spaventato da gridi e da pianti non meno forti di quelli che respinsero Tancredi dalla selva incantata. Il tradizionalista lo ammonisce con severità a non scindere gli aggruppamenti naturali per introdurvi il proprio arbitrio, a non impoverire l'antica ricchezza delle scienze: senz'avvedersi che chiama, cosí, naturale l'arbitrario e ricchezza la confusione. «Come?» (ha esclamato di recente il professor Wundt, esterrefatto innanzi ai concetti della nuova gnoseologia) «per la bella ragione che la ricerca dell'individuale è ricerca storica, la Geologia dovrebbe essere considerata come storia, e l'indagine dell'epoca glaciale restare abbandonata all'amabile interessamento dello storico?».

I prologhi metodici ai manuali scolastici, e la loro mancanza di vigore logico.

Per ovviare al male della confusione e al difetto di chiarezza sulla diversa natura delle varie ricerche che sono state commiste in una, molti autori usano premettere ai loro volumi prologhi teorici, metodiche, come le chiamano, delle loro scienze; e si suole perciò affermare che la logica speciale delle singole discipline è da rimandare ai libri che trattano di ciascuna di queste. Particolarmente i manuali in lingua tedesca osservano tale rito, preceduti come sono da prologhi pesantissimi, che occupano gran parte del volume o dei volumi dell'opera; e fanno contrasto anche per tal rispetto ai libri francesi e inglesi, che preferiscono saltare subito *in medias res*. A dir vero, il tipo che chiameremo tedesco ha di contro la sennata osservazione del Manzoni: che di libri basta uno alla volta, quando non è d'avanzo. Chi si rivolge ad un libro di storia per apprendervi i particolari di un avvenimento, o a un libro di economia per apprendervi il funzionamento di un istituto economico, non dovrebbe essere costretto a passare attraverso alla teoria degli avvenimenti storici e alle disquisizioni sul posto che compete all'Economia nel sistema delle scienze. «*Il s'agit d'un chapon, et non point d'Aristote*», come diceva

il giudice dei *Plaideurs* all'avvocato che risaliva col discorso ai testi aristotelici. Alla contaminazione letteraria si aggiunge in questo caso l'inconveniente sostanziale, che, essendo la scienza e la teoria della scienza operazioni diverse le quali richiedono attitudini e preparazione diverse, lo specialista, competente nella prima, di solito non è punto competente nella seconda, sebbene tale sia creduto per grossolano equivoco di omonimia. Non vi ha nessuna ragione perché un valente conoscitore dei fenomeni bancarî e borsistici debba essere pratico nella « gnoseologia » della scienza economica: l'affermazione dell'una competenza in forza dell'altra è un vero e proprio sofisma *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid.*

La moltiplicazione cervellotica delle scienze.

Inoltre, lo specialista ha la sua boria che lo porta a gonfiare ciò che egli pratica e a disconoscerne la vera qualità e i logici confini. Non da altro deriva ai giorni nostri la vertiginosa moltiplicazione di scienze, alla quale il filosofo assiste ammirato, e che rammenta il miracolo dei sette pani e dei cinque pesci. A ogni ideuzza che passi pel cervello di un professore, ecco nascere una scienza nuova; e cosí siamo stati allietati da Sociologie, Psicologie sociali, Etnopsicologie, Antropogeografie, Criminalogie, Letterature comparate e via discorrendo, tutte con annesse metodiche. Anni dietro, un egregio storico tedesco, avendo avvertito che qualche utile si può cavare anche dagli studî genealogici e araldici, abbandonati d'ordinario ai provveditori dell'aristomania e titolomania, invece di restringersi a quest'avvertimento e a metter fuori le osservazioni particolari da lui notate, annunziò senz'altro una « Genealogia come scienza », *die Genealogie als Wissenschaft*, elaborandone il relativo manuale; il quale, come si può ben immaginare, comincia col determinare il concetto della « Genealogia », e studia poi le relazioni di questa con la « Storia », con le « Scienze naturali », con la « Zoologia »,

con la « Fisiologia », con la « Psicologia », con la « Psichiatria », e con l'universo scibile.

Le scienze e i pregiudizî cattedratici.

Finalmente, lo specialista è di solito insegnante, e uso perciò a identificare la scienza eterna e ideale con la sua cattedra reale e contingente, e l'organismo del sapere con quello delle « facoltà » universitarie; donde un modo, divenuto consueto nel mondo accademico, di concepire la qualità e la cerchia di una scienza, e che consiste nel personificare la scienza, e, comandando a codesta persona immaginaria, assegnarle il da fare, senza badare poi se le assegnazioni si accordino o no con la natura dell'ufficio. « La Logica si occuperà di questo, ma non trascurerà neppure quest'altro; si benignerà di gettare lo sguardo anche su questa terza cosa, estranea al suo cómpito, ma non al suo interessamento; né mancherà, coi dovuti riguardi, di aiutare lo studioso di una materia affine, dandogli suggerimenti, se non proprio norme ». Chi legge i libri scientifici dei tempi nostri, riconoscerà in quest'esempio, non una caricatura, ma uno schema costantemente ripetuto e applicato. Del poeta Alcardo Aleardi fu detto che, rivolgendosi nei suoi carmi in ogni istante alla Musa per chiederle qualcosa, la trattava come se fosse la sua cameriera. Il professore finisce col trattare la Scienza come il suo bidello, o almeno come la sua rispettabile consorte, con la quale prende bonariamente accordi sulle pietanze che dovranno comporre il desinare del giorno, e sulle altre parti del governo della famiglia.

PARTE TERZA

LE FORME DEGLI ERRORI

E LA RICERCA DELLA VERITÀ

I

L'errore e le sue forme necessarie

L'errore come negatività, e impossibilità di una speciale trattazione degli errori.

L'errore è privazione o negatività, e comunemente si suole definirlo come pensamento del falso, difformità del pensiero dal suo oggetto, o in altri modi simili che tornano tutti al medesimo, perché il pensiero difforme dal suo oggetto è pensiero falso e che non raggiunge il suo fine, e perciò non è pensiero ma privazione di pensiero ossia negatività.

In quanto tale, l'errore dà luogo a un concetto negativo, rispondente al concetto positivo della verità; e vero e falso, verità ed errore, stanno tra loro come concetti opposti. Ma noi sappiamo dalle dottrine logiche già svolte che i concetti opposti non solo non sono separabili ma neppure propriamente distinguibili, e che la loro distinzione è nient'altro che l'astratta divisione del concetto puro, dell'unico concetto, sintesi o dialettica di opposti. E sappiamo dalla filosofia tutta, che la Realtà è svolgimento, nel quale il termine negativo, intrinseco al positivo, è come la molla del progresso.

Se dunque l'errore è negatività, non si può trattarlo come qualcosa di positivo, perché altra positività o realtà non gli spetta se non appunto la negatività, che è momento della sintesi dialettica e fuori della sintesi è nulla. Una

trattazione dell'errore in questo significato si ha già nella trattazione della verità logica; e qui mancherebbe materia ad ulteriore discorso. Come forma dello spirito, distinguibile dalle forme positive e reali, l'errore non è; e, intorno a quel che non è, la filosofia non trova da filosofare.

Gli errori positivi ed esistenti.

Nondimeno, sembra che tutti conosciamo errori distinguibili dalle verità ed esistenti per sé. L'evoluzionista, per esempio, afferma la formazione biologica dell'apriori; l'utilitarista risolve il dovere nell'interesse individuale; il cristiano dice che Dio padre inviò Gesú suo figliuolo a redimere gli uomini dalla perdizione in cui erano caduti pel peccato di Adamo; il buddista predica l'annullamento della volontà. Non sono, tutti codesti, errori veri e proprî? e non sono stati espressi, ripetuti, ascoltati, creduti? Si vorrà forse, in omaggio alla definizione dell'errore come negatività e irrealtà, sostenere che essi non siano? Non esisteranno in quanto verità, ma esistono bene in quanto errori.

Gli errori positivi come atti pratici.

Quest'antitesi tra l'inconcepibilità dell'errore come esistente e l'impossibilità di negare l'esistenza di determinati errori non si risolve se non nel modo che già abbiamo avuto occasione piú volte di accennare. Quell'errore che ha esistenza, non è errore e negatività, ma qualcosa di positivo, un prodotto dello spirito. E poiché quel prodotto dello spirito è privo di verità, non può essere opera dello spirito teoretico; e poiché, oltre la forma teoretica dello spirito, non vi ha da considerare se non la forma pratica, l'errore che incontriamo come qualcosa di esistente dev'essere prodotto, a suo modo razionale, dello spirito pratico.

In effetti, colui che commette un errore non ha nessun potere di torcere o snaturare o inquinare la verità, che è il suo pensiero stesso, il pensiero che opera in lui come in tutti, o anzi, non appena egli tocca il pensiero, ne è toccato: pensa e non erra. Egli ha solamente il potere pratico di passare dal pensiero al fare; e un fare e non già

un pensare è l'aprire la bocca o l'emettere suoni ai quali non corrisponda un pensiero, o, che è lo stesso, non corrisponda un pensiero che abbia valore, precisione, coerenza, verità; imbrattare una tela, cui non corrisponda alcuna immagine; rimare un sonetto, combinando frasi altrui che simulino la genialità assente. L'errore teoretico, quando è veramente tale, è inscindibile dalla vita del pensiero, che in tanto è in quanto supera perpetuamente quel momento negativo, sempre rinascente. Ma, quando è dato scinderlo e considerarlo per sé, ciò che si ha innanzi non è piú errore teoretico, ma atto pratico.

Atti pratici e non errori pratici.

Atto pratico abbiamo detto, e non già errore pratico, perché quell'atto pratico non è punto irrazionale. Chi dubiti di ciò, rivolga uno sguardo a coloro che producono errori; e si persuaderà subito che essi operano con una loro particolare ma piena razionalità. L'imbrattatele produce un oggetto che è richiesto sul mercato da gente che vuole avere in casa quadri purchessia da coprire le pareti e attestare per mezzo di essi la propria agiatezza o ricchezza, ma che è del tutto indifferente al significato estetico di quegli oggetti; il rimatore vuole procurarsi un facile successo presso coloro che considerano la poesia come un gioco di società; il chiacchierone, che emette suoni in luogo di pensieri, raccoglie assai di frequente, con quella emissione, gli applausi e gli onori che al pensatore serio sono negati: *un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire.* Se dunque, per mezzo dei cosí detti errori, si provvede alla casa, al fuoco, al cibo e alle vesti o al contentamento dell'amor proprio, delle ambizioni e dei capricci, chi vorrà dire che essi siano atti irrazionali? L'uomo non vive di solo pane, ma vive anche di pane; e se per mezzo di quegli atti ottiene il pane ossia soddisfa i bisogni della propria individualità, essi debbono dirsi ben indirizzati, avveduti, fecondi, e, insomma, pienamente razionali.

Pratici economici, e non pratici morali.

Ma sono razionali sotto l'aspetto economico, non già sotto l'aspetto etico; perché la moralità richiede che l'uomo pensi il vero, e a quel dovere i produttori di errori si sottraggono o, per dir meglio, non ancora s'innalzano. Intenti all'esigenza pratica della vita individuale *qua talis*, non attuano in sé la vita universale, né si fanno, in conformità di essa, volontà di bene e volontà di vero. Ma poiché, per la dialettica dello spirito, non è dato persistere in siffatta condizione, negli animi loro e di coloro che li vedono all'opera non tarda a sorgere il desiderio di un'altra e superiore attività, che sopraggiunga alla precedente e la compia. Si pone l'esigenza, che non solo si viva, ma si viva bene; che si cerchi non solo il pane, ma quel « pan degli angeli », del quale, come dice il divino poeta, « non si vien mai satollo »; e questo desiderio si manifesta con lo scontento, la riprovazione, l'angoscia, e col tacciare d'irrazionale il razionale inferiore che si è superato, e denominare e r r o r e t e o r e t i c o quello che, in sé considerato, era, ed è stato da noi riconosciuto, semplice a t t o e c o n o m i c o.

Dottrina dell'errore, e dottrina delle forme necessarie dell'errore.

La dottrina qui esposta è compendio di dimostrazioni già date di sopra o in altra parte della Filosofia dello spirito; epperò non ci distenderemo sulla immanenza del valore nel fatto, sul male come stimolo vitale e concretezza del bene, sull'inesistenza del male per sé, sul carattere pratico dell'errore teoretico, sulla responsabilità morale di siffatto errore, sul desiderio come unico contenuto degli enunciati negativi che accompagnano i giudizî di valore, e su altre cose già a sufficienza chiarite. La genesi dell'errore teoretico potrebbe essere lasciata da parte nell'esposizione della Logica, bastando ai fini di questa una qualsiasi tra le comuni definizioni che dicono l'errore pensamento del falso.

Di piú stretta pertinenza della Logica è indagare i modi nei quali le determinazioni delle varie forme del conoscere e del sapere possono essere accostate e miste: ossia, poiché

l'errore, come diceva il Vico, «altro non è che sconcia combinazione d'idee», dedurre le forme generali e necessarie di codeste false combinazioni. Nella Logica tradizionale la teoria dell'errore entra come dottrina dei sofismi o delle confutazioni sofistiche, ed ha, come tutto il resto, carattere formalistico o verbalistico; ma nella nostra deve assumere carattere filosofico e fondarsi sulle forme già distinte dello spirito teoretico, donde si traggono le necessità delle stesse combinazioni arbitrarie, gli errori formalmente possibili.

Natura logica di tutti gli errori teoretici.

Ma è da avvertire che, quantunque comunemente si usi (e abbiamo usato anche noi) parlare di errori estetici, naturalistici, matematici e simili, oltre di quelli propriamente filosofici o logici, l'errore teoretico, ogni errore teoretico, è, in fondo, sempre errore logico. L'atto di congiungere al capo umano la cervice equina o di dipingere il cipresso in mezzo al mare non è per sé quell'atto che, guardato dalla coscienza estetica, si dice bruttezza o errore estetico, se non vi acceda la falsa affermazione che esso sia opera estetica, ossia se non vi acceda un'affermazione logica. Presa per sé, l'unione del capo umano con un collo di cavallo o del cipresso col mare è un qualsiasi gioco d'immaginazione, come se ne fanno nell'ozioso fantasticare e nel sogno. Anche del tutto innocente è l'estrinseca unione di una figura e di un concetto, come nel caso dell'allegoria: unione che, per sé presa, non è arte sbagliata, ma tale diventa solo quando si affermi che quei due elementi ne fanno un solo, e allora, piuttosto che arte sbagliata, è cattivo giudizio sull'arte, ossia cattiva filosofia. Parimenti un errore aritmetico, per esempio che 4×4 sia eguale a 20, per sé preso è un *flatus vocis*, come se ne sogliono emettere per ischerzo o per isciogliere la lingua; e si cangia in errore solo quando vi si aggiunga il pensiero che quel fiato di voce designi un'effettiva moltiplicazione. Persino le illo-

giche combinazioni di concetti filosofici non sono in quanto tali errori logici e filosofici, potendo farsi a prova per vedere cioè se due concetti concordino; e a renderle erronee si richiede l'aggiunta di uno speciale atto di giudizio, asserito per arbitrio. Arbitrio che è un mentire agli altri e talvolta anche a sé stessi (« il miser suole Dar facile credenza a quel ch'ei vuole ») per procurarsi un giovamento individuale o, come si dice, un'agevolezza e un piacere; e mentire non si può se non adoperando o storcendo un'affermazione, che è prodotto logico.

Storia degli errori e fenomenologia dell'errore.

Perciò la determinazione degli errori teoretici secondo le già distinte forme del sapere, si restringe a quella delle varie forme degli errori logici in relazione alle varie forme del sapere, cioè alle forme necessarie degli errori filosofici. Certo, ciascuno erra a suo modo secondo le condizioni in cui si trova, come ogni individuo, secondo quelle condizioni, trova a suo modo la verità; ma la filosofia in senso stretto non può esaurire l'esame e far la critica di tutti gli errori individuali, che è il lavoro di tutte le filosofie che si svolgono nei secoli e del pensiero di tutti gli esseri pensanti che sono stati, sono e saranno. Essa deve lumeggiare solamente la storia ideale eterna dell'errore, che è la storia ideale eterna della verità, ossia dare la fenomenologia degli errori filosofici; i quali si deducono brevemente come segue.

Deduzione delle forme degli errori logici. Forme dedotte dal concetto del concetto, e forme dedotte dagli altri concetti.

Il concetto puro, che è la filosofia, può essere sconciamente combinato e scambiato o con la forma precedente della pura rappresentazione (arte), o con quella susseguente del concetto empirico e astratto (scienze naturali e matematiche); ovvero malamente scisso nella sua unità di concetto e rappresentazione (sintesi a priori), e malamente poi ricombinato come o concetto che si dà per rappresentazione o rappresentazione che si dà per concetto. Di qui le forme fondamentali degli errori; le quali gioverà denominare

estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo e storicismo (o mitologismo). Parimenti, le particolari forme del concetto o concetti distinti possono essere sconciamente combinate tra loro, in una serie di false combinazioni, che rispondono alla serie delle altre particolari scienze filosofiche; e di qui le forme degli altri errori filosofici. Ma di queste ultime forme d'errori basterà, nella Logica, mostrar la genesi e recare alcuni casi in via d'esempio, perché, per determinarle compiutamente, si richiederebbe quell'esposizione intera di tutto il sistema filosofico, che in sede di sola Logica non è dato fornire.

Errori nascenti da errori.

Finalmente, non essendo possibile che una forma qualsiasi di questi errori, così specificamente logici come in genere filosofici, appaghi la mente, la quale brama il vero e non si acconcia a lasciarsi ingannare, ciascuna di queste forme, per effetto della sua arbitrarietà e insostenibilità, tende a convertirsi nell'altra, e tutte si combattono e distruggono a vicenda. E quando si procura di serbare tutt'insieme la forma vera e quella inadeguata, ha luogo il dualismo gnoseologico; quando, invece, l'animo si adagia nella dissoluzione compiuta, si entra nell'altro errore dello scetticismo o agnosticismo; e se, riconducendosi di fronte alla vita senza alcun lume di concetto che la rischiari, alla vita come mistero, si pone l'affermazione che in quel mistero teoretico, nel vivere la vita senza pensarla, sia la verità, si ha l'errore del misticismo. Dualismo, scetticismo (o agnosticismo) e misticismo si estendono così ai problemi strettamente logici (alla possibilità in genere di conoscere la realtà), come a tutti gli altri particolari problemi filosofici; onde si può parlare altresì di un dualismo pratico, e di uno scetticismo o misticismo estetico o etico.

La professionalità e la nazionalità degli errori.

Tale, sommariamente e anche oscuramente enunciata, è la deduzione degli errori filosofici, che verremo esaminando a parte a parte. Sulle forme di essi, che danno origine ad

altrettante tendenze psichiche, si fonda anche ciò che colpisce di frequente l'osservatore e che si potrebbe chiamare la professionalità degli errori. Ciascuno è tratto a usare in altri campi di attività gli strumenti che ha familiari nel campo a lui piú proprio; e il poeta sogna e fantastica anche quando dovrebbe ragionare, il filosofo ragiona anche quando dovrebbe poetare, lo storico cerca l'autorità anche quando dovrebbe ricercare la necessità della mente umana, l'uomo pratico si domanda a che cosa una cosa giovi anche quando dovrebbe domandarsi che cosa una cosa sia, il naturalista costruisce schemi anche quando dovrebbe toglierli via per pensare direttamente sulle cose reali, il matematico si ostina a scrivere formole anche quando non c'è nulla da calcolare. Se è stata denunziata l'angustia degli *esprits mathématiques*, non è da credere che le altre professioni non abbiano anch'esse le loro angustie: non esclusa nemmeno quella del filosofo, che dovrebbe superare i pregiudizî, ma non sempre li supera, perché altro è dire e altro è fare, e l'uomo «avvisato» del proverbio è «mezzo» ma non «tutto salvato». Questa professionalità dell'errore, che si osserva presso gl'individui, si osserva anche in piú larga scala presso i popoli; onde si parla di popoli antiartistici, antifilosofici, antimatematici: della Germania speculativa, della Francia intellettualista e astrattista, dell'Inghilterra empirista, dell'Italia artista nel centro e nel settentrione o di quella filosofa del mezzogiorno. Ma i popoli, come gl'individui, sono mutevoli ed educabili: tanto che ai nostri giorni il secolare empirismo anglosassone cede a poco a poco innanzi all'educazione speculativa, compiuta per effetto del pensiero classico tedesco; la Francia, da astrattista, dà segni di voler diventare intuizionista e mistica; la Germania lascia il vasto dominio dei cieli, che già le assegnava lo Heine, per quello delle industrie e dei commerci, e filosofa ormai alquanto bassamente; l'Italia,

ch'era nella sua maggior parte paese di artisti, poeti e politici, è oggi percorsa per ogni verso da correnti religiose e filosofiche. Se questa flessibilità ed educabilità degli individui e dei popoli non fosse, la storia non sarebbe libero svolgimento, ma determinismo e meccanismo; e verrebbero meno la fede nel continuo progresso e il coraggio nel propugnarlo.

II

L'ESTETISMO, L'EMPIRISMO E IL MATEMATISMO

Definizione di queste forme.

L'estetismo è l'errore filosofico che surroga l'intuizione al concetto e assegna a quella l'ufficio e il valore di questo. L'empirismo è l'analoga surrogazione mercé la forma del concetto empirico, onde alle scienze empiriche e naturali vien dato ufficio e valore di filosofia. Il matematismo è l'asserzione del concetto astratto come concetto concreto e della matematica come filosofia.

Estetismo.

Con l'estetismo e con l'empirismo ci siamo incontrati sull'inizio della nostra esposizione, e ancora qua e là nel suo corso; e dell'uno e dell'altro abbiamo a sufficienza determinata l'indole e messe in luce le intrinseche contradizioni. In effetto, essi presuppongono a ogni lor moto il concetto puro e la filosofia, che vorrebbero surrogare; ma quella presupposta filosofia rimane soffocata tra i vapori delle intuizioni o affogata nel lago gelido dei concetti empirici. E sono dunque non effettivo pensiero, ma adulterazione del pensiero per introduzione di elementi eterogenei.

L'estetismo puro ha scarsi rappresentanti, perché l'astensione completa dalla riflessione e dal ragionamento è di troppo palese contradittorietà; sicché anche quando, come nell'età romantica, l'arte fu affermata vero e proprio organo della filosofia, non mancarono segni di perplessità e si finí di solito col distinguere intuizione da intuizione, arte

da arte: distinzione che era un radicale mutamento e un tacito abbandono della tesi iniziale. Ai tempi nostri, l'estetismo si è visto risorgere col nome di intuizionismo, o anche di esperienza pura; la quale esperienza, essendo non di là ma di qua da ogni categoria intellettuale, non differisce in nulla dalla pura intuizione.

Empirismo.

Molti sono invece, ora come pel passato, i rappresentanti dell'empirismo, talché questo sembra il solo avversario della filosofia, la cagione suprema di tutti gli erramenti filosofici; ed è certo che la filosofia è costretta a difendersi, piú che da ogni altro pericolo, dai suoi assalti e insidie incessanti. Alla confusione tra concetti puri e concetti empirici è aperta facile la via, perché gli uni e gli altri hanno la forma dell'universalità (quantunque, nei secondi, l'universalità sia finta), e perché gli uni e gli altri fanno appello al concetto (quantunque, nei secondi, il concetto sia semplicemente un gruppo d'intuizioni, arbitrariamente tenuto insieme.

Il positivismo, la filosofia fondata sulle scienze, la metafisica induttiva.

L'ultimo cospicuo esempio storico di empirismo, quello che da Augusto Comte prese nome di positivismo, professò chiaramente il disegno di ridurre la filosofia a nient'altro che a una classificazione, la quale, al pari di tutte le classificazioni, sarebbe andato dal piú povero al piú ricco, dall'astratto via via al meno astratto, senza mai per altro attingere il concreto. Il positivismo pareva non avvedersi che i fatti, sui quali pretendeva lavorare e che stimava materiale bruto di esperienza, erano già determinazioni filosofiche, e solo in virtú della filosofia potevano essere ammessi come fatti positivi o storicamente accertati. Positivismo è anche lo psicologismo; un positivismo, cioè, piú propriamente desunto dalla serie delle cosiddette scienze mentali o morali. Col positivismo, infine, s'identifica quasi del tutto il neocriticismo, quantunque i suoi difensori abbiano di solito una qualche notizia di storia filosofica,

che manca del tutto ai positivisti puri, e perciò siano in grado di dare alla loro dottrina un'apparenza piú persuasiva. E poiché il neocriticismo tende a depurare il criticismo kantiano di ogni elemento speculativo, non è da maravigliare che dal campo dei neocritici sia partito il pensiero di una filosofia fondata sulle scienze, o di una metafisica induttiva: riduzione pura e semplice della filosofia alle scienze, perché una filosofia scientifica o una metafisica induttiva non è speculazione ma classificazione, o, come ingenuamente dicono coloro che la propugnano, «sistemazione dei risultati raggiunti dalle scienze». E qui s'accendono i più comici litigi tra scienzati e filosofi; perché, quando non si tratta d'altro che di classificare e di sistemare quei risultati, lo scienziato sente a ragione di non aver bisogno del soccorso dei filosofi, e, anzi, che egli solamente, che ha ottenuto i risultati, conosce quali essi precisamente siano e come convenga maneggiarli per non deformarli. E il filosofo, che, facendosi empirista e positivista e psicologista e neocritico, ha rinunziato alla sua autonomia, si mette allora attorno agli scienziati, offrendo poco decorosamente servigi, che quelli ricusano; elaborando esposizioni scientifiche, che quelli chiamano compilatorie e dilettantesche; proponendo aggiunte e correzioni, che vengono irrise come superflue e insulse. Tuttavia il filosofo neocritico non si stracca né si adonta per codeste ripulse e beffe, e torna insistente all'accattonaggio, anzi, se alcuno vuole redimerlo dalla volontaria servitú e abiezione, allora soltanto si rivolta inferocito, e risponde che la filosofia deve vivere «bene affiatata» con le scienze. Come se le relazioni, che or ora abbiamo fedelmente ritratte, fossero relazioni di reciproco rispetto e di «affiatamento»! La verità è che la maggior parte dei filosofi empiristi sono scienziati mancati e filosofi non arrivati, i quali la loro duplice debolezza innalzano a teoria logica: altra prova (se altre occorressero)

a conferma dell'origine pratica degli errori. Dal canto nostro, riconosciamo che l'accusa di parassitismo rivolta alla filosofia (nel significato predetto) è giustificata; e daremmo volentieri una buona mano agli scienziati contro quegli intrusi, che, secondo il nostro giudizio, fanno torto alla filosofia, non meno che, secondo il giudizio loro, alle scienze.

L'empirismo e i fatti.

L'empirismo attinge la sua maggiore forza sugli animi dal continuo richiamarsi alla «realtà» e ai «fatti»; onde nasce la credenza che la filosofia speculativa voglia procedere in senso opposto e trascurare la realtà e i fatti, e fabbricare, come si suol dire, sulle nuvole. Ma non solo la filosofia speculativa si fonda anch'essa sui fatti ed ha per punto di partenza il mondo fenomenico: conviene aggiungere, che la filosofia speculativa si fonda veramente sui fatti, e l'empirismo no: la prima considera i fatti nella loro infinita varietà e nel loro continuo svolgimento; la seconda, un certo numero piú o meno ristretto di fatti, raccolti in certe epoche e presso certi popoli, e sia pure in tutte le epoche e presso tutti i popoli empiricamente noti. La filosofia speculativa, movendo dal puro fenomeno, trasforma questo in fatto (storico) ed è veramente una *filosofia del fatto*; l'empirismo, invece, presupponendo senz'accorgersene i fatti già storicamente accertati, non può dare se non una *filosofia di schemi*, i quali solo l'irriflessione consueta riesce a scambiare e venerare come «fatti». Alla richiesta e al vanto dell'empirismo di fondarsi sui fatti, la filosofia speculativa può dunque rispondere ammettendo la richiesta, ma negando di riconoscere quel vanto perché usurpato.

La bancarotta dell'empirismo: dualismo, agnosticismo, spiritismo e superstizione.

Ma il fallimento dell'empirismo in tutte le sue forme e sotto tutti i suoi sinonimi è chiaro nel *dualismo*, a cui la tendenza empiristica mette capo, dualismo di apparenza ed essenza, di fenomeno e noumeno; perché professare che altro non vi abbia di conoscibile se non il fenomeno im-

porta postulare un'essenza, un noumeno, qualcosa che è di là dal fenomeno ed è inconoscibile. Vero è che codesto inconoscibile rimane sottratto alla scienza e alla filosofia; ma con l'allontanarlo dalla scienza e dalla filosofia non è escluso dal campo del reale. Perciò ogni empirismo riconosce accanto a quelli del pensiero i diritti del sentimento, e lascia spezzato in uno o piú punti il circolo razionale della verità. E quando si vuol continuare a lavorare empiristicamente pur sul residuo inconoscibile, sorgono quei molteplici tentativi che si possono designare tutti col nome di spiritismo; cercandosi allora la nascosta realtà per mezzo di esperimenti di tipo naturalistico e riducendosi lo spirito a materia piú o meno leggiera e sottile. L'empirismo finisce nella superstizione, come si vede nella decadenza della civiltà antica quando i filosofi si andarono mutando in taumaturghi, e alla vigilia della Rivoluzione francese quando, dopo un secolo di empirismo e di sensismo, comparvero ogni sorta di fanatici e d'imbroglioni (dai Mesmer ai Cagliostro), favoriti da una società di credulissimi materialisti; e come si rivede ai giorni nostri, in cui i positivisti e gli ex-positivisti (segnatamente nei paesi piú positivistici) coltivano volentieri le scienze occulte e le esperienze spiritiche.

Il positivismo evoluzionistico, e il positivismo razionalistico.

Certamente, non è a dire che l'empirismo non abbia cercato piú volte di medicare le proprie infermità, come nel caso del positivismo evoluzionistico, che volle correggere il carattere antistorico della dottrina e offrire quasi una storia della realtà. Ma questa storia si fondava sempre su presupposti empiristici, ed era dunque storia di schemi, non della realtà concreta: caricatura stravagante della filosofia del divenire, dal cui seno esce la storia vera e propria. Altro tentativo è quello del positivismo razionalistico, col quale si è cercato e si cerca d'infrenare l'avviamento del positivismo verso il dualismo, il sentimentalismo e la

superstizione, rivendicando i diritti assoluti della ragione. Ma questa ragione è pur sempre la ragione empiristica, ristretta ad alcune serie di fatti, estrinseca, classificatoria, inintelligente; alla quale si può ben dare a parole imperio assoluto, ma col darglielo a quel modo non le si conferisce la forza di esercitarlo. Tale sorta di positivismo incontra ai nostri giorni grande favore nella cultura della liberamuratoria o « massoneria » (almeno di quella gallo-italiana), che è una setta fastidiosa specialmente perché, indifferente alle cose, serba e diffonde l'abito di appagarsi di formole e di parole, e con la persecuzione contro le vesti talari e con l'enfatico discorrere di una vuota libertà si dà a credere di adoprarsi validamente a distruggere superstizione e oscurantismo, a conquistare la libertà e a far trionfare la Ragione.

Matematismo.

Meno frequente dell'empirismo è il matematismo, perché la confusione tra il pensare e il calcolare è meno agevole che non sia quella tra il pensare e il classificare. E per la sua rarità e paradossalità il matematismo ritiene una certa aria aristocratica, e somiglia per questa parte all'altro errore estremo, all'estetismo: laddove l'errore intermedio, l'empirismo, appunto per la sua mediocrità, è popolare, anzi triviale.

Matematica simbolica.

Ma giova qui avvertire che non è da considerare come matematismo quella forma di filosofia che, apparsa nell'antichità col nome di pitagorismo e neopitagorismo, è ricomparsa anche ai tempi nostri come dottrina circa i rapporti matematici dell'universo e l'armonia del mondo; perché nel caso di essa i numeri non sono numeri ma simboli, e i rapporti numerici non sono aritmetici ma estetici. I cosiddetti « filosofi matematici » di codesto tipo, non filosofi veramente né matematici, e nemmeno contaminatori dei due diversi procedimenti, meglio si direbbero poeti o semipoeti.

Matematica come forma dimostrativa della filosofia.

Neanche è da considerare matematismo il modo tenuto da alcuni filosofi di esporre le proprie idee con metodo aritmetico, algebrico o geometrico, perché, se quelle che essi espongono sono idee e non già numeri, il metodo al quale ricorrono rimane necessariamente estrinseco, senz'altro carattere matematico che il verbale compiacimento di adoperare formole di definizioni, assiomi, teoremi, lemmi, corollarî, e simbolica di numeri. Si potrà disputare, come si è disputato, del buono o cattivo gusto letterario e della maggiore o minore opportunità didascalica di questo modo d'esposizione; si potrà condannarlo, com'è stato condannato, e farlo cadere in disuso, com'è caduto; ma la qualità del vero speculativo a quel modo esposto rimane inalterata e non si cangia mai in calcolo matematico o in misura geometrica. Né il sistema dello Spinoza, che professò il metodo geometrico, né quello del Leibniz, che vagheggiò il calcolo universale, sono sistemi matematici; ché se tali fossero, la filosofia moderna non dovrebbe a quei due pensatori alcuni dei suoi concetti idealistici piú importanti.

Errori di filosofia matematistica.

Gli esempî del matematismo, piuttosto che da trattati e da sistemi svolti in conformità di esso, si possono ricavare da programmi non eseguiti di siffatti trattati e sistemi, o anche dalla trattazione matematistica di taluni problemi filosofici. Tale è quello circa l'infinità del mondo nello spazio e nel tempo, problema che nel modo matematistico di trattazione diventa insolubile, non essendo possibile mercé l'infinito matematico, per isforzi che si facciano, comprendere il mondo e dargli un cominciamento e una fine o negargli cominciamento e fine. Donde le esclamazioni di terrore innanzi a quell'infinito, e il senso di sublimità che sembra sorgere nella lotta impegnata tra esso, che si dimostra indomabile, e la mente umana, che si prova a domarlo. Senonché fu già osservato (dallo Hegel) che codesta sublimità non solamente è prossima al ridicolo, ma vi cade dentro

di tutto peso, e che quel terrore non dovrebbe essere altro, in verità, che terrore della noia di dover contare e contare e poi contare, a vuoto e all'infinito. L'infinito matematico non è niente di reale, e la parvenza della sua realtà è l'ombra proiettata dalla potenza matematica dello spirito umano, che è in grado di aggiungere sempre a qualsiasi numero un'unità. Il vero infinito è tutto innanzi a noi in ogni pensiero reale; e solamente quando l'uno-continuo della realtà viene spezzettato, e lo spazio e il tempo resi astratti e matematici, solamente allora, ove si dimentichi l'operazione compiuta, sorge quel problema disperante, accompagnato dall'angoscia di non poterlo mai risolvere. Altro e piú attuale esempio di siffatte trattazioni matematistiche è offerto dalla dottrina sulle dimensioni dello spazio; nella quale, dimenticando che lo spazio a tre dimensioni non è nulla di sperimentabile e di reale ma è costruzione della stessa matematica, e trovando opportuno d'altro canto, e per ragioni matematiche, costruire spazî a meno o piú di tre dimensioni o a n dimensioni, si finisce col considerare tali costruzioni come realtà concepibili, e si discorre sul serio di «esseri bidimensionali» o di «mondi quadrimensionali».

Dualismo, agnosticismo e superstiziosità del matematismo.

Con affermazioni come queste d'infiniti inapprensibili dal pensiero e di spazî reali ma non sperimentabili, il matematismo foggia il suo dualismo, un dualismo di pensiero e di realtà superiore al pensiero, o (ch'è il medesimo) di pensiero che trova riscontro nell'esperienza, e pensiero senza esperienza corrispondente. E l'Inconoscibile sta in agguato e piomba addosso all'imprudente filosofo matematista, il quale rimane come smarrito innanzi al secondo, terzo, quarto e infiniti mondi da lui escogitati, mondi superiori o inferiori a quelli dell'uomo, sottomondi e sopramondi e soprasopramondi. E qualche volta diventa anche lui spiritista, domandandosi col Zöllner perché mai la vita

spiritica non potrebbe avere realtà e prodursi nella quarta dimensione, preclusa all'uomo, dello spazio? La contradizione dell'assunto matematistico, come di quelli estetico ed empiristico, appare manifesta nelle conseguenze dualistiche, agnostiche e mistiche, alle quali essi tutti, come vedremo meglio piú oltre, necessariamente riescono.

III

Il filosofismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori.

I tre modi di sopra esaminati di errori esauriscono le possibili combinazioni del concetto puro con le forme dello spirito teoretico o teoretico-pratico, a lui anteriori o posteriori. Ma altri modi di errori nascono, come si è accennato, dalla scomposizione dell'unità del concetto, dalla separazione dei suoi elementi costitutivi: ciascuno dei quali, astratto dall'altro e trovandosi l'altro di fronte, invece di riconoscerlo come parte organica di sé medesimo, lo annulla, surrogandogli la propria astratta esistenza.

Se il concetto è sintesi a priori logica, unità di soggetto e predicato, unità nella distinzione e distinzione nell'unità, affermazione del concetto e giudizio del fatto, filosofia e storia insieme, nel puro ed effettivo pensare i due elementi formano un organismo inscindibile. Non si può affermare un fatto senza pensarlo, non si può pensare senz'affermare un fatto: la rappresentazione senza il concetto è cieca, è pura rappresentazione, sfornita di lume logico, non è soggetto di giudizio; il concetto, senza la rappresentazione, è vuoto.

Filosofismo, logicismo o panlogismo.

Nell'atto che si chiama errore e in cui le proposizioni esprimenti la verità sono combinate non già secondo il loro nesso teoretico ma ad arbitrio di chi fa la combinazione, quella unità può essere praticamente scissa. E accade allora, in primo luogo, che si abbia un concetto vuoto, il

quale, privo perciò di ogni interna regola, si riempie di un contenuto che non è quello che gli spetta e che solamente dal congiungimento con la rappresentazione potrebbe avere, e dà a sé medesimo un falso soggetto. E accade, in secondo luogo, l'inverso, cioè (come vedremo piú innanzi) che si ponga un falso predicato o concetto. Fermandoci per ora al primo caso, e osservando come esso consista nell'abuso dell'elemento logico, potremo chiamare quel modo di errore, logicismo o panlogismo, o anche (essendo l'abuso dell'elemento logico identico all'abuso dell'elemento filosofico) filosofismo.

La Filosofia della storia.

Il logicismo, panlogismo o filosofismo è l'usurpazione che la filosofia in senso stretto compie sulla storia col pretendere di dedurre, come si dice, la storia a priori. Usurpazione logicamente impossibile per la già dimostrata identità di filosofia e storia, onde cattiva storia è cattiva filosofia e all'inverso; e quantunque possa darsi che lo stesso individuo il quale in un determinato momento fa ottima filosofia (e ottima storia insieme), nel momento successivo faccia cattiva storia (e cattiva filosofia), ciò non importa altro se non che chi ha ben filosofato in un momento può filosofare male ed errare nel momento dopo, e non già che le due cose siano possibili nel medesimo atto. Senonché l'usurpazione, logicamente impossibile, si effettua praticamente; nel qual caso non è veramente usurpazione, quantunque venga considerata e denominata tale sotto l'aspetto logico. Anche la richiesta dell'apriori nella storia è perfettamente giusta, perché affermare un fatto vale pensarlo, e pensare non si può senza trasformare la rappresentazione per mezzo del concetto e perciò dedurla dal concetto. Ma questa deduzione è sintesi a priori, e come tale è nell'atto stesso induzione; laddove la pretesa di dedurre la storia a priori vorrebbe essere una deduzione senza induzione, non una storia (che è essa stessa filosofia), ma una Filosofia della storia.

Le contraddizioni nell'assunto di essa.

Bisogna porre bene in chiaro l'assurdità intrinseca dell'assunto, perché quelli che lo propongono sogliono di solito concedere che una filosofia della storia si debba fondare sui dati di fatto e avere a base un'induzione. In realtà, se quei dati di fatto fossero documenti da interpetrare, non si otterrebbe la filosofia della storia, che coloro domandano, ma la storia senz'altro. Nell'assunto della filosofia della storia, i dati di fatto, la pretesa materia informe, sono tutt'al più storie già costruite, che non contentano i filosofi della storia; e non li contentano non perché essi le giudichino false interpetrazioni dei documenti (nel qual caso non ci sarebbe se non da correggere la storia con la storia, proseguendo il lavoro medesimo degli storici tutti), ma perché il metodo stesso della storia non li contenta ed essi si son fitti in capo altro. La storia è da loro disprezzata come mera narrazione e considerata non come forma del pensiero ma come materia bruta, ammasso caotico di rappresentazioni. Vera forma del pensiero sarebbe invece la filosofia della storia, che sorge sulla storia narrata e non sui documenti. E sorge come? Recisi i documenti, la sintesi a priori non è più possibile. Sorge, dunque, per partenogenesi dell'astratto concetto puro, che pretende ritrovare in sé la storia, senza aspettarla dal congiungimento coi documenti; onde la storia si deduce a priori, non più nel pieno, ma nel vuoto. Quali che siano le dichiarazioni che i filosofi della storia aggiungono al loro programma, la natura di questo, che è riposta nelle sue logiche premesse, non può esserne cangiata. E se quelle dichiarazioni fossero fatte sul serio, e accettassero tutte le conseguenze che da loro discendono, non si avrebbe più ragione di sostenere, accanto e oltre la storia, una filosofia della storia; le due cose s'identificherebbero, e l'assunto stesso verrebbe annullato, così per coloro che lo propongono come per noi che lo giudichiamo contradittorio. Ecco, infatti, il dilemma dal quale non si

esce: — o la filosofia della storia è interpetrazione dei documenti, e in questo caso è sinonimo di storia e non pone nuova esigenza; — o pone questa nuova esigenza, e non essendo piú interpetrazione di documenti e volendo tuttavia pensare i fatti, li vuol pensare senza documenti e trarli dal vuoto concetto, e allora si ha la filosofia della storia, il filosofismo, il panlogismo.

La Filosofia della storia, e le false analogie.

Per prendere corpo, la filosofia della storia ricorre all'analogia: procedimento legittimo del pensiero, il quale, ricercando la verità, pone analogie e armonie. Ma legittimo, come a noi è già noto, solamente a condizione che quell'analogia non rimanga mera ipotesi euristica e sia poi effettivamente pensabile e pensata. Ora, i concetti che la filosofia della storia deduce non possono essere effettivamente pensati, perché vuoti: non concetti puri né pure rappresentazioni, ma arbitrario miscuglio delle due forme e perciò contradizione e vacuità. Cosicché le analogie, di cui si vale la filosofia della storia, sono false analogie, ossia metafore e paragoni, trasformati in analogie e concetti. Essa dirà, per esempio, che il Medioevo è la negazione della civiltà antica e che l'epoca moderna è la sintesi degli opposti. Ma la civiltà antica è nient'altro che una sterminata serie di fatti, ciascuno dei quali è sintesi di opposti e reale solamente in quanto sintesi di opposti; e tra la civiltà antica e il Medioevo c'è continuità assoluta, non meno che tra il Medioevo e l'epoca moderna. I fatti non possono stare tra loro come concetti opposti, perché non sono opponibili come positivo e negativo: il fatto, che viene chiamato positivo, è positivo e negativo insieme; e cosí parimenti quello che si chiama negativo. Dirà ancora (sempre in via di esempio) che la Grecia fu il Pensiero e Roma l'Azione, e il mondo moderno unità di Pensiero e Azione. Ma, in realtà, la vita greca fu pensiero e azione, come quella di Roma, come la vita moderna: ogni epoca, ogni popolo, ogni indi-

viduo, ogni attimo della vita è pensiero e azione, in virtú dell'unità dello spirito le cui distinzioni non si dirompono mai in esistenze separate. Le affermazioni proprie della Filosofia della storia sono, e debbono essere, tutte di questa fatta; altrimenti, saranno bensí vere ma non avranno nulla che giustifichi la qualificazione di filosofia della storia.

Distinzione tra la Filosofia della storia e i libri cosí intitolati.

L'ultimo caso si osserva sovente nei libri intitolati a questo modo, i quali non si possono certamente considerare confutati, quando è stato confutato il concetto di quella scienza. Altro è la scienza e altro il libro; e altro l'errore della falsa scienza tentata, e altro il valore dei libri, che di solito (specie nei grandi pensatori e scrittori) hanno motivi piú profondi e parti piú pregevoli che il programma o il titolo non comporterebbe. Tra i libri di filosofia della storia si annoverano capilavori del genio umano: sorgenti di verità a cui piú generazioni si sono dissetate, e a cui si ritorna in perpetuo. Essi infatti sono stati sovente mirabili libri di storia, di vera storia, sorti per reazione mentale contro storie superficiali; e hanno per primi descritto il carattere vero di certe epoche, di certi avvenimenti, di certi individui [1]: la sterile forma della dualità e opposizione tra *filosofia della storia* e semplice *storia* celava in essi la feconda polemica di una storia *migliore* contro una storia *peggiore*. E le formole stesse che venivano falsamente atteggiate come deduzioni di concetti (per esempio, che il Medioevo è la negazione dell'antichità e il Rinascimento la negazione del Medioevo, o che lo spirito germanico, dalla Riforma al Romanticismo, è l'affermazione della libertà interiore, o che l'Italia del Quattrocento rappresenta l'Arte e la Francia lo Stato, e via dicendo) erano in fondo espressioni vivaci di caratteri dominanti, con le quali si procurava ritrarre le varie epoche e avvenimenti: espres-

---

[1] Si veda il mio saggio sullo Hegel, c. 9.

sioni e verità accettabili, senza che faccia d'uopo presupporre nette e rigide opposizioni e distinzioni o naturalizzare l'extratemporalità delle forme spirituali. Oltre codeste caratteristiche storiche, in quei libri apparvero per la prima volta idee filosofiche importanti; onde vi si trovano non solo i primi lineamenti di una Logica della storiografia (Logica del giudizio individuale), ma anche, sotto veste immaginosa, determinazioni di aspetti eterni dello Spirito prima ignoti o mal noti. Tale è, per esempio, il caso del concetto di *progresso* e di *provvidenza*, che valse a togliere alla storia l'aspetto di contingenza e d'irrazionalità; o dell'altro concernente l'autonomia spirituale del *linguaggio* e dell'*arte*, il quale si presentò la prima volta come scoperta dell'epoca storica in cui l'uomo, tutto senso e fantasia, privo di generi intelligibili o concetti, avrebbe parlato e poetato senza ragionare. Con modo parimente immaginoso, la costanza dello spirito che conserva in eterno sé stesso si espresse, in quelle filosofie, nella legge del perpetuo *corso* e *ricorso* delle varie forme di civiltà. Queste verità filosofiche, al pari di quelle caratteristiche storiche, debbono essere depurate, le prime dalle rappresentazioni che impropriamente vi si congiunsero, le seconde dagli improvvidi logicizzamenti; ma non possono rifiutarsi senz'altro, se non si vuol buttar via l'oro per non darsi la fatica di liberarlo dalla scoria. Questa depurazione, di cui si pone la necessità, conferma per altro l'errore del filosofismo, perchè vuol essere depurazione *della* filosofia e *della* storia appunto *dalla* filosofia della storia.

Altra manifestazione del filosofismo, alquanto diversa dalla precedente, è la scienza che ha preso nome di *Filosofia della natura*, e che si propone di costruire a priori, non già propriamente i fatti storici, ma i concetti generali, che formano l'ordito delle scienze naturali: essa è da considerare, dunque, come l'errore inverso dell'errore empiri-

stico, perché prende a dedurre a priori i concetti empirici, come quello s'illude di potere, procedendo a posteriori, indurre le categorie filosofiche.

Sua sostanziale identità con la Filosofia della storia.

Senonché, non essendo, come sappiamo, il contenuto teoretico dei concetti empirici e delle scienze naturali altro che percezioni e storia, la filosofia della natura si riduce in ultima analisi a filosofia della storia (estesa alla realtà inferiore o sub-umana), cioè al medesimo vano conato di produrre nel vuoto quello che il pensiero può produrre solamente nel pieno. E che essa tenda a diventare una filosofia della storia, si vede anche dalle titubanze che ha avuto non di rado innanzi ai concetti astratti e alle scienze matematiche, e dall'avere sovente ammesso che le pure astrazioni dell'intelletto debbono restare tali e non sono altrimenti deducibili e filosofabili. La filosofia della natura si è perciò ristretta di solito al campo delle scienze fisiche e naturali, includendo alcune parti della meccanica ma rifiutandosi di dedurre i teoremi della geometria o le operazioni del calcolo.

Le contradizioni della Filosofia della natura.

Come la filosofia della storia, la filosofia della natura si è profusa in proteste circa la necessità del metodo storico ed empirico, ed ha affermato che le scienze fisiche e naturali sono il suo presupposto o antecedente, e che essa continua e compie l'opera loro. Ma compierla non le è dato, perché quell'opera va all'infinito; e continuarla non potrebbe se non facendosi fisica e scienze naturali, lavorando come queste nei gabinetti, osservando, classificando, legiferando. Ora la filosofia della natura (se si sta all'idea che l'ha fatta nascere) non vuole adoperare consimili procedimenti, ma introdurre nello studio della natura un metodo nuovo; e poiché metodo nuovo e nuova scienza sono il medesimo, vuol essere non *continuazione* della fisica e delle scienze naturali, ma *scienza nuova*; e poiché scienza nuova importa oggetto nuovo, vuol dare un *nuovo oggetto*, *l'idea filosofica della natura*. Questa idea filosofica della na-

tura si costruirebbe adunque con metodo che non avrebbe e non potrebbe avere intrinsecamente nulla di comune con quello delle scienze empiriche. Senonché, d'altra parte, la filosofia della natura non sa fare di meno dei concetti empirici, che s'industria di dedurre a priori; e in ciò è la contraditorietà del suo assunto. È da ripetere per essa il dilemma già posto alla filosofia della storia: — o continuare l'opera delle scienze fisiche e naturali, e in questo caso si avrà avanzamento nelle scienze fisiche e naturali e non già filosofia della natura; — o costruire la filosofia della natura (delle scienze fisiche e naturali) con una deduzione a priori dell'empirico, e si cadrà nell'errore del panlogismo o filosofismo.

Le false analogie nella Filosofia della natura.

Come la filosofia della storia, cosí quella della natura si concreta in false analogie; e dirà, per esempio, che i poli del magnete sono i momenti opposti del concetto, resi estrinseci e apparenti nello spazio, o che la luce è l'idealità della natura, o che il magnetismo corrisponde alla lunghezza, l'elettricità alla larghezza e la gravità al volume; o ancora (come più antichi filosofi) che l'acqua o il fuoco o il solfo o il mercurio sono l'essenza di tutti i fatti naturali. Ma questi fenomeni, che vengono dati per essenze, quelle classi di fatti naturali, che vengono date come momenti del concetto e dello spirito, non sono più né i fenomeni delle scienze né i concetti e le forme spirituali della filosofia. I fenomeni sono intuizioni e non categorie, i concetti categorie e non intuizioni; e appunto perché cosí nettamente distinti tra loro si compenetrano nella sintesi a priori. I concetti della filosofia della natura sono, invece, categorie che, come tali, nella loro vacuità, si danno per intuizioni, e intuizioni che, nella loro cecità, si danno per categorie: pensieri repugnanti. Si può parlarne o piuttosto vociferarli, perché è possibile combinare fonicamente proposizioni repugnanti, ma non si può pensarli. E, in quelle combinazioni, nasce spesso

la sorpresa e lo stupore, che l'ingegnosità sa produrre; ma non si ottiene mai la soddisfazione mentale, perché la mente viene in esse eccitata insieme e delusa. D'altro canto, la filosofia della natura, in codesto lavorio d'ingegnosità, urta in limiti, che perfino l'ingegnosità non giunge a sorpassare; e si odono allora affermazioni che sono aperte confessioni circa l'impossibilità dell'assunto: com'è quella che la natura contiene in sé il contingente e l'irrazionale e non può essere mai completamente razionalizzata; o che la natura, per la sua esteriorità, è impotente a effettuare il concetto e lo spirito. Similmente le filosofie della storia finiscono col confessare che vi sono fatti che si narrano e non si deducono, perché piccoli, contingenti, fortuiti, materia di cronaca. Cosicché, dopo avere annunziato nell'assunto la razionalità della natura e della storia, nell'esecuzione si riconosce il contrario; e si nega, nientemeno, la razionalità del mondo, per non volersi risolvere a negare razionalità alle pseudoscienze del filosofismo.

I libri che s' intitolano dalla Filosofia della natura.

Infine, anche pei libri di filosofia della natura sono da ripetere le riserve fatte per quelli di filosofia della storia: anche in essi c'è qualcosa di piú e di diverso delle sterili esercitazioni analogiche che abbiamo criticate. Alcuni dei filosofi della natura, perseguendo le loro illusioni, si sono incontrati in qualche scoperta scientifica, al modo stesso che gli alchimisti, cercando la pietra filosofale, fecero scoperte di chimica; e sebbene quelle scoperte di scienza fisica e naturale non giovino ad avvalorare l'indirizzo dalla filosofia della natura, come la chimica non avvalora l'alchimia, nondimeno conferiscono pregio ai libri intitolati della filosofia della natura, e fanno onore ai loro autori. Sotto il rispetto filosofico, quei libri hanno avuto il merito di affermare, sia pure con modi immaginosi e simbolici, l'unità e spiritualità della natura, aprendo la via all'unificazione di essa con la storia dell'uomo. E, merito anche maggiore,

hanno conferito efficacemente, nella battaglia da loro impegnata contro le scienze, a mettere in luce il carattere empirico dei concetti naturalistici e il carattere astratto di quelli matematici; sebbene traessero da queste verità gnoseologiche conseguenze illegittime, e proseguissero nel territorio confinante una guerra di conquista, che si deve reputare ingiusta. Per le loro parti schiettamente filosofiche e schiettamente naturalistiche i libri di filosofia della natura hanno, dunque, dato impulso cosí alle scienze come alla filosofia, le une e l'altra guaste e straziate invece in quelle parti di esse che volevano essere ed erano propriamente filosofico-naturalistiche.

Le odierne richieste di una Filosofia della natura, e i loro varî significati.

Ai tempi nostri, le richieste di una Filosofia della storia sono rare ed accolte con iscarso favore; ma quelle di una Filosofia della natura sembrano riacquistare fortuna. Considerando le particolari circostanze di questo fatto, si scorge, per altro, che molti richieditori di una filosofia della natura sono empiristi, i quali vagheggiano una scienza naturale elaborata in filosofia, e perciò non tanto una filosofia della natura, quanto un prospetto di scienze naturali che surroghi la filosofia. Altri, che similmente propugnano la filosofia della natura, riecheggiano solo il concetto generico di essa quale fu proposto dallo Schelling e dallo Hegel; ma si dichiarano affatto scontenti delle attuazioni che ne tentarono e Schelling e Hegel e gli scolari dell'uno e dell'altro: scontenti, ma non in grado di procedere a una nuova attuazione, e insieme privi del coraggio intellettuale necessario per mettere in dubbio e riesaminarne la concepibilità, che è, ai loro occhi, garantita da cosí grandi autori o sembra plausibile al loro giudizio. Perché, infatti, che cosa c'è di piú plausibile, a prima udita, dell'affermazione che le scienze empiriche debbano essere « elevate alla filosofia »? Troppa libertà mentale pare che bisogni per intendere, e per distinguere dalla precedente, la proposizione, che sola è vera: cioè che l'em-

pirismo (la filosofia empiristica) deve essere, sí, elevata a filosofia non empiristica, ma che le scienze empiriche bisogna lasciarle in pace, coi loro proprî metodi, e non pretendere di perfezionare con aggiunte estrinseche ciò che ha in sé medesimo tutta la perfezione della quale è capace. Troppo piú acume che d'ordinario non s'incontri sembra che faccia d'uopo per riconoscere che quest'ultima proposizione non stabilisce già un dualismo di spirito e natura, di filosofia e scienze naturali, ma distrugge per sempre ogni dualismo, facendo delle scienze naturali una mera formazione pratica dello spirito, la quale non ha voce nell'assemblea delle scienze filosofiche, perché l'oggetto da lei foggiato non ha realtà. — Un'altra tendenza è dato scorgere nel complesso moto odierno verso una Filosofia della natura: il riconoscimento sempre piú chiaro che la realtà è di qua dagli schemi delle scienze naturali, e perciò che le scienze naturali debbono essere ritradotte in istoria mercé la considerazione storica (concreta e non astratta) dei fatti che si dicono naturali. Ma questa tendenza non è qualcosa che conseguirà il suo fine in un avvenire prossimo o lontano, perché si è fatta valere sempre e si fa valere anche oggi, e si può raccomandarla e promoverla, ma né piú né meno di come si raccomanda e promove ogni altra forma legittima di lavoro spirituale. Gli schemi sono schemi; e ciò che l'uomo realmente indaga, ciò che di continuo arricchisce le scienze empiriche, è sempre la storia della natura, ordine di fatti che, come sappiamo, solamente in via empirica si può distinguere dall'ordine dei fatti della storia umana, e che, unito con questo, costituisce la Storia senza genitivo o aggettivo, la quale, a rigore, non si può chiamare nemmeno storia dello spirito, senza commettere un pleonasmo, perché lo spirito è esso medesimo storia, come la storia è spiritualità.

IV

Il mitologismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori. Il mitologismo.

Quando, nella scissione del soggetto dal predicato, il soggetto, che rimane semplice rappresentazione senza lume intelligibile, usurpa valore di predicato, o, in altri termini, la storia vuotata di pensiero si atteggia a filosofia, nasce la forma di errore, che è l'inversa di quella testé esaminata e che meriterebbe il nome di storicismo, se non ci paresse piú opportuno e perspicuo lasciarle l'altro, piú usuale, di mitologismo.

Il processo di questa forma di errore, oscuro alquanto nell'enunciazione che ne abbiamo data, si rischiara per effetto del nome stesso che porta; perché tutti hanno presenti esempî di miti (per es., Urano e Gea, le sette giornate della Creazione, il Paradiso terrestre, Prometeo, Dafne, Niobe); e tutti sono soliti a dire, di una teoria scientifica, quando introduce cause non dimostrabili per esperienza e per logica, che quella non è teoria ma mitologia, non concetto scientifico ma mito.

Natura del mito.

Che cosa è, dunque, il mito? Non è già una semplice fantasia poetica o artistica: la confusione tra arte e mito appartiene all'estetica intellettualistica, ottusa alla schietta natura dell'arte. Nel mito si trova sempre, come carattere essenziale, un'affermazione o giudizio logico, che non si trova nell'arte; e per questo elemento logico appunto esso

va soggetto alla critica, che lo tratta come verità semifantastica o errore. Perché l'elemento logico non sta nel mito come qualcosa di estrinseco, al modo di un concetto rivestito di un'immagine o di una favola, nel qual rivestimento rimane chiara la diversità dei due termini e il carattere arbitrario o convenzionale della loro relazione, che si dice *allegoria*; ma si compenetra con la rappresentazione, acquistando pretesa di verità: pretesa logicamente infondata e che non dimostra sé medesima, come ha luogo invece nella sintesi a priori e nel giudizio storico. Si vuole spiegare la formazione di cielo e terra, mari e fiumi, piante e animali, uomini e linguaggio? Ed ecco le narrazioni del matrimonio di Urano con Gea, della nascita di Crono e degli altri titani, del Dio che trae in sette giornate le cose tutte dal caos e plasma l'uomo con l'argilla e gli apprende i nomi delle cose. Similmente, per ispiegare l'origine dell'umano incivilimento, si narra di Prometeo, che ruba il fuoco e istruisce gli uomini intorno alle arti, o di Adamo ed Eva che mangiano il frutto proibito e, cacciati dall'Eden, sono costretti a lavorare la terra, bagnandola del loro sudore; e, per ispiegare i fenomeni dell'aurora o dell'inverno, si narra di Febo che insegue Dafne o dello stesso dio che ammazza l'un dopo l'altro i figli di Niobe (le interpetrazioni naturalistiche di questi miti ritengono il loro uso come esempî, per contestabili e antiquate che possano giudicarsi in iscienza mitografica). Ai concetti, che dovrebbero rischiarare i fatti, si surrogano dunque rappresentazioni, che formano falsi predicati. La filosofia diventa raccontino, novelletta, favola; e favola diventa la storia, la quale non è piú veramente storia, perché è stata resa priva dell'elemento logico necessario a costituirla. La dottrina filosoficamente razionale sarà, nei casi ricordati, quella di uno spirito immanente, di cui astri e cielo, terra e mare, piante e animali rappresentino le contingenti manifestazioni; del male e del bene, e della necessità del la-

voro, intesi non già quali effetti di furti fatti agli dèi o di violazioni dei loro comandi, ma come categorie eterne della realtà; e del linguaggio, non come insegnamento di un dio agli uomini, ma come determinazione essenziale dell'umanità, anzi della spiritualità, che tale non è davvero se non favella e non si esprime. Saranno anche, se cosí piace, le dottrine filosofiche del materialismo e dell'evoluzionismo; ma queste, per essere razionalmente assentite, dovranno provare, come la precedente, di non surrogare rappresentazioni a concetti, di fondarsi rigorosamente sul pensiero e di adoperarne il metodo: di essere, cioè, filosofia e non mitologia. Perciò nella polemica filosofica sovente le filosofie avversarie sono tacciate come piú o meno mitologiche; e si ode parlare di mitologia degli atomi, mitologia del caso, mitologia dell'etere, delle due sostanze, delle monadi, della volontà cieca, dell'inconscio, o se cosí piace (perché tali accuse non mancano nemmeno alla filosofia da noi difesa o ad alcune forme di essa) mitologia dello Spirito immanente.

Problemi concernenti la teoria del mito.

La trattazione particolare dei problemi che concernono il mito non è da questo luogo, dove importa soltanto determinare la propria natura di questa formazione spirituale. Si suole, per es., distinguere tra mito e leggenda, riferendo il primo nome alle favole di contenuto universale, e il secondo alle favole di contenuto individuale e storico; ed è partizione analoga a quella tra filosofia in senso stretto e storia, e, come quella, benché le spetti non poca importanza pratica, non ha valore filosofico, perché, come si è accennato, nel mito l'universale diventa storia e la storia si fa leggenda. Né soltanto leggenda dell'avvenuto, ma perfino dell'avvenire; e sorgono per tal modo l'apocalissi, il millenarismo, l'escatologia. Cosí anche si sogliono distinguere i miti in fisici ed etici: partizione che a sua volta è analoga a quella tra filosofia del mondo esterno e filosofia del mondo interno, filosofia della natura e filosofia dello spirito,

e sta o cade con essa, come con la critica di essa si risolvono le dispute se i miti fisici precedano gli etici o all'inverso, se l'origine del mito sia o no antropomorfistica, e simili.

Mito e religione. Identità delle due formazioni spirituali.

Il mito può prendere un altro nome, che rende anche meglio trasparente la conoscenza dell'errore logico del quale si è data l'analisi, il nome di religione; e il mitologismo s'identificherà in questo senso con l'errore religioso. E sebbene si soglia obiettare talora che la religione è cosa non teoretica ma pratica e perciò non ha che vedere col mito, e tal'altra, che è cosa *sui generis*, e tal'altra ancora che essa non si esaurisce nel mito, confluendo nella religione tutte le forme dello spirito, bisogna mantenere che la religione è forma teoretica, non essendovi nessuna religione senza affermazione: l'attività pratica, per nobilissima che si pensi, è sempre un operare, un fare, un produrre muto e alogico. Si dirà che, per altro, la religione è affermazione *sui generis*, che va oltre i confini della scienza umana: cosa verissima, quando per scienza umana s'intendano le scienze empiriche, ma non vera se s'intende la filosofia, perché la filosofia va anch'essa oltre, ossia è fuori delle astrattezze delle scienze empiriche. Si dirà che ogni religione si fonda sopra una rivelazione, laddove la filosofia non ammette altra rivelazione se non quella che lo spirito fa a sé medesimo come pensiero. Il che è altresí verissimo; ma la rivelazione della religione, in quanto non è quella dello spirito come pensiero, esprime per l'appunto la contradizione logica del mitologismo: l'affermazione dell'universale come mera rappresentazione, e questa asserita come verità universale per virtú di un fatto, di una comunicazione, che dovrebbe essere provata e pensata, e invece è assunta arbitrariamente a principio di prova, equivalente o superiore a un atto di pensiero. La teoria, infine, della religione come miscuglio non richiede confutazione, perché quell'intreccio delle attività dello spirito è metafora dello

spirito nella sua totalità; cioè, non offre una teoria della religione, ma una nuova denominazione dello spirito stesso, problema inesauribile della speculazione filosofica.

Religione e filosofia.

Poiché dunque la religione è identica al mito, e il mito non si distingue dalla filosofia per nessun carattere positivo ma solo come una filosofia fallace si distingue dalla vera e l'errore dalla verità che lo rettifica e contiene, si deve affermare che la religione, in quanto verità, è identica alla filosofia o, come anche si potrebbe dire, che la filosofia è la vera religione. A questa conclusione mette capo tutto il pensiero antico e moderno circa le religioni, le quali sempre si sono disciolte nelle filosofie; e, poiché la filosofia coincide con la storia, e religione e storia religiosa sono il medesimo, e mito e leggenda sono a rigore indistinguibili, si vede da ciò la vacuità del tentativo, che si viene oggi facendo sotto i nostri occhi, di serbare una religione, ossia una verità mitologica, accanto a una storia delle religioni, che si vorrebbe poi condurre con piena libertà mentale e con metodo affatto critico. Codesto, che è uno dei concetti del così detto modernismo, merita, come contradittorio e illogico, di esser condannato da parte della filosofia non meno che della Chiesa cattolica [1]. La storia delle religioni appartiene alla storia delle filosofie, e ne è inseparabile come la storia dell'errore dalla storia della verità.

Conversione degli errori l'uno nell'altro. Conversione del mitologismo nel filosofismo (teologia) e del filosofismo nel mitologismo (mitologia della natura, apocalissi storiche, ecc.).

Quando la religione non si scioglie nella filosofia, e vuole persistere accanto a questa o prenderne il luogo, si scopre come effettivo errore: cioè come conato d'immaginazione e di arbitrio, che il sentimento individuale o tradizionale adopera contro la verità. Ma propria di ogni forma di errore è l'impossibilità di perdurare innanzi alla luce del vero; donde il continuo cangiar di tattica e il passag-

[1] Si veda in proposito G. GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica*, in *Critica*, VI, pp. 208-229.

gio di ogni errore nell'errore da cui si era voluto discostare dapprima, o a cui non vorrebbe giungere. Cosí l'estetismo, snidato dalle sue posizioni, si rifugia in quelle dell'empirismo, e l'empirismo o ridiscende a puro sensualismo ed estetismo ovvero si volatilizza nel misticismo; e cosí (nel caso che abbiamo ora innanzi) il mitologismo, che vorrebbe essere l'inverso del filosofismo e lavorare con la fantasia cieca anziché coi concetti vuoti, è costretto, per salvarsi dai colpi della critica, a ricorrere al filosofismo: e la religione diventa allora teologia. La teologia è filosofismo, perché opera con concetti vuoti di ogni contenuto storico ed empirico e trasforma il mito in domma: il mito della cacciata dal Paradiso diventa il domma del peccato originale; quello del figlio di Dio, il domma dell'Incarnazione e della Trinità. Né bisogna credere che il filosofismo, da sua parte, non compia il passaggio inverso, perché veramente ogni filosofia della natura finisce con l'atteggiarsi a mitológia della natura, ogni filosofia della storia ad apocalissi, e a volte ricorre in esse persino una sorta di rivelazione, asserendosi volentieri che le impensabili connessioni di concetti, onde quelle pseudofilosofie si mostrano intessute, si ottengano e si comprendano solo in virtú di una seconda vista, per effetto di una illuminazione mentale, che sarebbe di pochi privilegiati. Infine, filosofismo e mitologismo, come si richiamano l'un l'altro e si abbracciano, cosí ricascano insieme abbracciati nell'empirismo e nelle altre forme di errori anteriormente descritte.

La scepsi.

Questo perpetuo passaggio da una forma di errore all'altra apre l'adito alla scepsi, che promuove la dissoluzione reciproca degli errori, e, sfatando le illusioni e le confusioni, rende sensibile il vuoto mentale. La scepsi adempie dunque un ufficio di somma importanza: ché innanzi a lei non durano gl'inganni dell'estetismo, dell'empirismo, del materialismo, del filosofismo, del mitologismo:

i castelletti di parole vengono rovesciati; le ombre fantastiche, fugate. Particolarmente contro il mitologismo, che si può dire in certo senso la negazione popolare del pensiero, la scepsi è benefica; e, per la resistenza oppostale qui piú che altrove dalle passioni e dalle tradizioni, riveste assai spesso la forma di satira violenta. L'ultima grande epoca di questa lotta è quella che si chiama dell'*Aufklärung*, del rischiaramento, dell'enciclopedismo, o del volterianismo: ribellione contro il cristianesimo, segnatamente nella sua forma cattolica. Troppe restrizioni dovremo fare in séguito intorno all'atteggiamento illuministico, enciclopedistico e volteriano, perché non ci corra l'obbligo di notarne qui, espressamente, l'aspetto serio e fecondo.

V

Il dualismo, lo scetticismo e il misticismo

Alla scepsi totale non si giunge se non attraverso il dualismo, il quale, oltre a presentarsi come particolare errore in questo o quel problema filosofico, è errore logico generale, in quanto tentativo di affermare tutt'insieme due metodi: il metodo filosofico e quello non filosofico, comunque questo secondo poi si configuri. Tentativo che sarebbe somma verità, se i diversi metodi venissero collocati ciascuno nel posto ed ufficio suo; ma il suo errore è nel considerarli tutti filosofici, collocandoli accanto all'unico che è veramente tale. Errore prediletto dei «conciliatoristi», che, per non affaticarsi a cercare criticamente dove stia la ragione, danno ragione a tutti insieme e si argomentano di spartire fra tutti, in parti eguali, il dominio del vero. Onde sorgono quelle dottrine logiche che per la soluzione dei problemi filosofici chiedono la successiva o simultanea applicazione del procedimento naturalistico, di quello matematico, dell'indagine storica, e via discorrendo; o, per lo meno, la combinazione del metodo naturalistico (empirismo) con quello speculativo, e l'uso, come dicono, del doppio criterio della finalità e della causalità, cioè della doppia causalità; e all'interrogazione sul che cosa sia la realtà, rispondendo con l'offerta di due metodi, rispondono in effetti con l'asserzione di due realtà concorrenti e parallele.

Il dualismo.

Sotto specie di trattazione e risoluzione, questo è vero e proprio abbandono del problema filosofico, perché, invece di pensare e concepire, si prende a descrivere, e la descrizione si spaccia per concetto e il concetto per descrizione; e di qui il ben giustificato intervento della scepsi.

La scepsi e lo scetticismo.

Ma la scepsi, che sgombra il terreno da tutte le forme dell'affermazione logica erronea, è negazione dell'errore, negatività della negatività, e la negatività della negatività è affermazione; sicché la scepsi vera, come ogni vera negazione, chiude sempre nella verbale forma negativa un contenuto positivo, che si può svolgere come tale anche verbalmente. E solo quando questo contenuto positivo, invece di essere svolto, è soffocato in germe, solo quando, invece della negazione che è insieme affermazione, si dà una mera negazione, una negazione astratta che distrugge senza costruire, e si pretende farla passare per verità, solo in questo caso si ottiene l'ulteriore forma di errore, che si chiama, non piú scepsi, ma scetticismo.

Il mistero.

Lo scetticismo è affermazione del mistero, pronunciata in nome del pensiero, e, come tale, contradizione palmare, che già un antico dilemma, usuale nelle scuole, stringe e scopre. Nondimeno, poiché una singolare tenerezza sembra avere preso il mondo contemporaneo per l'idea di mistero, conviene non lasciare in quest'argomento nessun appiglio a equivoci, e perciò aggiungiamo che il mistero c'è senza dubbio, la vita stessa, eterno problema pel pensiero, ma problema che non sarebbe neppure problema se il pensiero eternamente non lo risolvesse; e che perciò sono del pari nel torto coloro che reputano il mistero definitivamente penetrato dal pensiero e quegli altri che lo reputano impenetrabile. Conosciamo già i primi, i « filosofisti », i quali, rompendo la sintesi a priori e trascurando l'elemento storico sempre nuovo e che assume forme non determinabili a priori, risolvono la realtà in puri termini di astratto pensiero, e

così in un atto solo (e sia pure in un particolare sistema filosofico) pretendono rinchiudere per sempre il mondo. Essi, per troppo amore dell'infinito, rendono finito l'infinito; e sole e terra e gli astri tutti e le forme storiche della vita e la così detta vita umana, quale da alcune migliaia d'anni ci è nota, tramutano in categorie di pensiero e solidificano e considerano eterne. Concezione, che, almeno come tendenza, si scorge in alcune parti della filosofia hegeliana, ed è angusta e soffocante, perchè lo spirito supera tutte le sue manifestazioni particolari ed ha potenza infinita. Non potrà bensí mai superare sé stesso, ossia le sue eterne categorie, come Dio (secondo le migliori dottrine teologiche) può distruggere cielo e terra, ma non già il vero e il bene che sono la sua essenza medesima. Il mondo, che nell'astrazione si atteggia come più o meno costante, è tutto in moto e divenire; e quali mondi usciranno da questo mondo nostro, sapranno coloro che saranno via via chiamati a pensarli, e non possiamo sapere noi, che dobbiamo per intanto pensare questo che esiste nel momento nostro e, nelle condizioni di questo, operare l'opera nostra.

Critica delle affermazioni del mistero in filosofia.

Ma se i filosofisti si fanno colpevoli di una sorta di prepotenza, gli scettici, assertori del mistero, cioè della realtà come impenetrabile dal pensiero, si accasciano nell'avvilimento; perché innanzi ai problemi del reale (risolubili per ciò stesso che sono problemi), schivando il duro lavoro di dominarli e approfondirli, si chiudono nell'astratta negazione e ripetono che c'è mistero. C'è mistero, senza dubbio; e ciò vuol dire che c'è problema, c'è qualcosa che invoca luce di pensiero. Bella soluzione quella dei misteriosi e degli scettici, che afferma il problema, lasciandolo intatto! Così innanzi a un uomo che domandi aiuto si potrebbe reputare di averlo aiutato quando si fosse notato che c'è qualcuno che domanda aiuto. Carità è correre a

porgere aiuto effettivo, e non già avvertire che si domanda aiuto, volgendo le spalle; e pensare è rompere il mistero e risolvere il problema, e non già riconoscere che c'è problema e mistero, e rinunziare alla ricerca e alla soluzione, come se si fosse già fatta e data in quel riconoscimento. Seppure in quel gran bisogno di affermare il mistero non s'insinui il bisogno eudemonistico di sottrarsi alla realtà della vita e cullarsi nel sogno di qualcosa di dolcemente ignoto e d'ignotamente dolce, un sogno che non tanto cerca invano la luce quanto piuttosto non vuol essere messo in fuga dalla luce, giusta l'epigramma del Goethe:

> Ist's denn so grosses Geheimnis, was Gott und der Mensch [und die Welt sei?
> Nein! Doch niemand hört's gern; da bleibt es geheim.

Sembrerebbe che non fosse il caso d'insistere su cose così evidenti come quelle ora dichiarate; ma è certo che ai tempi nostri si sono alquanto ottenebrate negli intelletti, per cagioni storiche che sarebbe lungo dire. E poiché siamo entrati nei discorsi dell'ovvio, non sarà inopportuno avvertire che inculcare il coraggio dell'affrontare e risolvere il problema e vincere il mistero, non importa consigliare la trascuranza delle difficoltà, la leggerezza e la baldanza. I misteri ci coprono, e ci debbono coprire di continuo delle ombre loro; i problemi ci tormentano e ci debbono tormentare, perché solamente attraverso quelle tenebre e quei tormenti si giunge al momentaneo riposo nel vero, e solamente per quel risorgere del mistero il riposo non si cangia in ozio, ma opera come ristoro di forze per ripigliare l'eterno viaggio. Leggerezza, baldanza, incuria delle difficoltà sono proprie degli scettici, che si stordiscono con le parole e cercano di adagiarsi e riposare nelle astratte negazioni. I veri pensatori soffrono, ma non isfuggono il dolore. « *Et iterum ecce turbatio* (geme sant'Anselmo tra le affannose vicende

delle sue meditazioni), *ecce iterum obviat mœror et luctus quærenti gaudium et lætitiam. Sperabat iam anima mea satietatem, et ecce iterum obruitur egestate. Conabar assurgere ad lucem Dei, et recidi in tenebras meas: immo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis...* »[1]. Parole come queste sono la lirica del pensatore, e gli scettici non cantano questo canto travaglioso e sublime, perché hanno tagliato dalle radici il desiderio.

L'agnosticismo come forma particolare di scetticismo.

Dello scetticismo è forma che vorrebbe parere critica ed affinata quella che prende nome di agnosticismo, e che è uno scetticismo ristretto alle cose ultime, alla realtà profonda, all'essenza del mondo, ai « supremi » principî filosofici. Ora, poiché i principî filosofici sono tutti parimente supremi, l'affermazione di mistero dello scetticismo agnostico investe né più né meno che tutta la filosofia e perciò tutta la conoscenza umana, e i « limiti », di cui esso parla, lasciano fuori l'ámbito intero del conoscere. E perciò l'agnosticismo è professione di fede volentieri accettata da quanti negano filosofia e pensiero, estetisti, matematisti, empiristi, — da questi ultimi segnatamente, — tutti « agnostici ».

Il misticismo.

L'errore scettico, che afferma il problema come soluzione e il mistero come verità, può cedere il posto a un altro modo di errore, nel quale si nega l'affermazione dello scetticismo e si riconosce che il pensiero non può affermare il non pensiero o il mistero. Ma tale riconoscimento, che parrebbe restaurare l'autorità del pensiero, è poi combinato con la più cruda negazione di questa autorità; perché viene a togliere di mezzo il pensiero stesso, serbando solamente la vita, non più problema né soluzione di problema, ma vita senz'altro, vita che si vive, attuale. E affermare che la verità è la vita attuale, la realtà direttamente sentita in noi come parte di noi e noi parte di essa, è la tesi del misti-

[1] *Proslog.*, c. 18.

cismo: ultima forma generale che si possa escogitare dell'errore e la cui contradizione si dimostra chiara nello stesso processo genetico ora accennato. Il misticismo afferma, quando nessuna affermazione gli sarebbe lecita; ed è anche piú gravemente contradittorio dello scetticismo, il quale, inibendosi le affermazioni logiche, non s'inibisce la parola, ossia le espressioni estetiche. Al misticismo nemmeno le parole sarebbero lecite, perché misticismo, essendo vita e non contemplazione, pratica e non teoria, è per definizione mutismo. Ma del misticismo non diremo altro, avendo avuto occasione (come per l'estetismo e l'empirismo) di toccare di esso sul principio di questa trattazione della Logica.

Gli errori nelle altre parti della filosofia.

Che dualismo, scetticismo e misticismo s'introducano non solo tra le forme del pensiero, nella filosofia come Logica, ma anche in tutti gli altri particolari problemi filosofici, distinti da quelli propriamente logici, e negli errori che a proposito di ciascuno di essi si teorizzano, è agevole vedere, quando si considerino piú da vicino codesti errori. Dei quali (come si è già avvertito) la completa enumerazione e la concreta determinazione richiederebbero lo svolgimento dell'intero sistema filosofico, e perciò non possono formare il nostro oggetto presente. E infatti essi prendono nome non piú dalle forme dello spirito con le quali la forma logica viene confusa o dalle mutilazioni interne della forma logica, ma dalla confusione o dalla mutilazione delle altre forme spirituali; e non si chiamano piú estetismo, matematismo o filosofismo, ma utilitarismo etico, astrattismo morale, logicismo, edonismo e sensismo estetici, intellettualismo pratico, dualismo o pluralismo metafisico, ottimismo e pessimismo, e via discorrendo. In siffatti errori cadono, non già coloro che, come nelle posizioni precedenti, negano la filosofia stessa, ma quelli che, ammettendola, errano variamente trattandone gli aspetti particolari. Senza l'ammissione del metodo del pensare filosofico, e senza che si ponga un con-

cetto, non è possibile concepire usurpazioni logiche nel dominio di un altro concetto, non meno necessario del primo alla pienezza e unità del reale.

Per esempio: l'utilitarismo etico pensa il concetto dell'attività pratica utilitaria, ma la sua fallacia sta nel sostenere arbitrariamente che il concetto dell'utile esaurisca affatto quello dell'attività pratica, negando per tal modo l'altro concetto, distinto da quello, dell'attività pratica morale. L'astrattismo morale commette l'errore inverso, affermando l'attività morale, ma negando quella utilitaria. Il logicismo estetico bene afferma la realtà della forma mentale logica; ma a torto disconosce la forma mentale intuitiva e la considera risoluta nella forma logica. Il sensismo estetico, rivolgendo l'attenzione alla sensazione bruta e inespressa, assegna il precedente necessario dell'attività estetica; ma fa poi della condizione il condizionato, definendo l'arte come sensazione. L'edonismo, utilitarismo o praticismo estetico è vero in quanto addita l'involucro pratico ed edonistico dell'attività estetica; ma riesce al falso in quanto scambia l'involucro col contenuto e tratta l'arte come mero sentimento di piacere e dolore. L'intellettualismo pratico s'avvede che la volontà non è possibile senza fondamento di conoscenza; ma, esagerando, finisce col distruggere l'originalità della forma spirituale pratica, riducendola a complesso di concetti e raziocinî. Parimenti il dualismo metafisico si vale della differenza tra il concetto della realtà come spirito e quello della realtà come natura, proveniente l'uno dal pensiero logico, l'altro dalla trattazione empirica e naturalistica, per tramutarli in concetti di due forme distinte della realtà stessa, come spirito e materia, mondo interno e mondo esterno, e simili. Il pluralismo o monadismo, confondendo l'individualità degli atti con la sostanzialità che è del soggetto universale, entifica gli atti singoli e ne fa una molteplicità di sostanze

semplici. Il pessimismo e l'ottimismo, valendosi ciascuno di un elemento astratto della realtà, che è unità di opposti, sostengono che la realtà è tutta male e dolore o tutta bene e gioia. L'esemplificazione potrebbe proseguire, e diventerebbe, come si vede, una silloge di tutti i concetti e di tutti gli errori filosofici.

Conversione di questi errori tra loro e con gli errori logici.

Ora, ciascuna di queste fallaci soluzioni, obbedendo alla legge degli errori, è costretta, per sostenersi, a passare in quella da cui si era distinta, e a ripassare da quella in questa: l'utilitarismo si cangia in morale astratta, e la morale astratta in utilitarismo. Donde, l'opera della scepsi, e il conseguente apparire dello scetticismo particolare di questo o quel concetto. L'etica, dopo essersi vanamente dibattuta nelle negazioni ora dell'utile ora della moralità, termina nello scetticismo etico; l'estetica, tra sensismo e utilitarismo e logicismo e altri errori, dissolvendo gli uni con gli altri nella scepsi, termina nello scetticismo estetico; la metafisica, tra materialismo, spiritualismo astratto, dualismo, pluralismo, pessimismo, ottimismo e altre concezioni erronee, termina nello scetticismo metafisico. E a questi errori di scetticismo particolare non tardano a succedere errori di misticismo particolare. Onde si ode affermare che del bello, diversamente che del vero o del bene, non si dà concetto, ma che esso si sente solamente e si vive; o ancora, che di quel che sia la moralità non è possibile definizione, trattandosi di cosa da lasciare al sentimento e alla vita; o, finalmente, che il pensiero ha valore nei limiti in cui ha valore l'astrazione, ma che, innanzi alla piena realtà, esso è impotente, perché solo la vita è in grado di comprendere la realtà, accogliendola nel suo grembo.

D'altra parte, non è possibile che un estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo, mitologismo o dualismo che sia, resti circoscritto a un determinato concetto filosofico

senza toccare gli altri; perché quelle forme di errori concernono la forma stessa logica del pensiero, e perciò tutti i concetti filosofici insieme e alla pari. L'empirista etico o estetico deve logicamente affermare un generale empirismo filosofico, se non vuole correggersi contradicendosi (ipotesi da trascurare e sottintendere nella presente considerazione, che ha per oggetto le forme semplici, elementari, fondamentali, ossia necessarie, dell'errore). Colui il quale, commettendo in un particolare problema uno scambio di concetti, entra in uno scetticismo e misticismo particolare, è tratto, in forza del carattere sistematico e unitario della filosofia, ad allargare quel misticismo e scetticismo da particolare a generale; e dal misticismo e scetticismo generale a ripassare via via al mitologismo, al filosofismo, all'empirismo e alle altre negazioni della forma logica della filosofia. Tutto si connette nella verità, e tutto, analogamente, nell'errore, che è la sua negazione.

VI

L'ordine degli errori e la ricerca della verità

Carattere necessario delle forme di errori. Numero definito di esse.

Tutto si connette negli errori: l'errore ha forme necessarie. — Ciò importa, in primo luogo, che le forme possibili di errori, le forme logiche dell'illogico, sono tante e non piú; e invero le forme dello spirito o i concetti della realtà, che si possono arbitrariamente combinare, si noverano (ove a esse si applichi il procedimento numeratorio) in un numero finito, e in numero finito si debbono noverare anche le combinazioni arbitrarie o errori, che ne risultano. Infinite sono solamente le forme individuali di errori, per la ragione già nota che infinite sono le forme individuali della verità, cioè i problemi e le soluzioni sono sempre storicamente condizionati, e le stesse false soluzioni sono determinate da sentimenti, passioni e interessi che variano storicamente.

Loro ordine logico.

In secondo luogo, e come corollario, le forme possibili degli errori presentano un ordine necessario; perché le forme dello spirito o i concetti della realtà stanno tra loro in ordine necessario, né si possono posporre, anteporre o commutare ad arbitrio. E poiché, come sappiamo, quest'ordine necessario è ordine genetico o di gradi, le forme possibili degli errori costituiscono anch'esse una serie di gradi. L'errore, si dice comunemente, ha la sua logica; e piú correttamente si deve dire che esso non si può concretare come errore se non togliendo a prestito dalla verità la logicità.

La qual cosa si vede chiara nell'esposizione che si è data delle forme dell'errore logico, e piú chiara ancora si vedrà ove, ripercorrendo rapidamente il già detto, si consideri che lo spirito nel ribellarsi al concetto, deve per ciò stesso affermare il termine che è distinto dal concetto, la rappresentazione, intuizione o pura sensazione, o com'altro si chiami: donde la necessità della forma dell'errore (in certo senso prima), l'estetismo, che ripone la verità nella pura sensazione. Di sotto a essa lo spirito può scendere, annullando il problema nel dualismo, abbandonando l'affermazione stessa e cadendo nello scetticismo, o abbandonando finanche l'espressione e cadendo nel mutismo o misticismo, grado infimo. Di sopra all'estetismo si può sollevare tentando rifugiarsi nell'empirismo, col quale si pone bensí un universale ma un universale meramente rappresentativo, un falso universale. Che è il secondo passo; né altro se ne può concepire come secondo, non vedendosi altro partito che o di dare valore illegittimo alla pura rappresentazione (estetismo), o, movendo il secondo passo, di darlo alla rappresentazione e al concetto insieme, al concetto empirico (empirismo). Il terzo passo è la liberazione disperata dall'insufficienza del concetto empirico mercé il concetto astratto, che garantisce bensí l'universalità di cui l'altro è privo, ma un'universalità che si scopre vuota (matematismo). Sicché, non trovandosi nella vacuità del concetto astratto salvezza contro le obiezioni degli avversarî e le proprie difficoltà, si è costretti, finalmente, a entrare nella filosofia. Ma lo spirito errante continua l'opera sua nella stessa filosofia; e, una volta che vi è entrato in mezzo, ne abusa. Ed abusarne non può se non riducendola o a concetto senza intuizione, che si spacci per sintesi di concetto e intuizione (filosofismo), o a intuizione senza concetto, che, a sua volta, si spacci per la predetta sintesi (mitologismo). Il risultamento di tutto

Esempî di quest'ordine nelle varie parti della filosofia.

questo processo è sempre la rinunzia che si fa al problema filosofico, larvandola con l'ammissione del doppio metodo (dualismo), e perciò la ridiscesa di sotto la forma logica, sia con l'affermazione che nega sé stessa (scetticismo), sia ancora con quella che nega finanche l'effabilità (misticismo) e ritorna alla vita, che non è piú problema di pensiero ma vita vissuta.

Lo stesso accade degli altri errori, riferentisi agli altri concetti del reale o dello spirito, quantunque di essi non potremmo dare la serie completa se non compendiando tutta la nostra trattazione della filosofia: il che riuscirebbe oscuro per eccessiva condensazione, e sarebbe per dippiú superfluo. Basti dire in via d'esempio che il problema etico oltre che nelle erronee soluzioni sensistiche, empiristiche, mitologistiche e via discorrendo (alle quali va incontro come tutti i problemi filosofici), è negato nell'intellettualismo pratico, che non sa di altro problema che teoretico e la virtú riduce a conoscenza, e si configura come intellettualismo etico. L'intellettualismo etico, non potendo reggere alle obiezioni, si vede costretto a introdurre almeno il piú tenue elemento pratico che sia dato concepire, quello dell'utile individuale, e, risolvendo in esso la moralità, si presenta come utilitarismo etico. Questo, a sua volta, entrando in contradizione col carattere proprio della moralità che sorpassa l'utile individuale, si acconcia a riconoscere e a surrogare al primo un utile soprindividuale, che è il valore universale pratico o moralità, e perciò, negando pel secondo il primo concetto, si presenta come moralismo o astrattismo etico. L'impossibilità della negazione cosí del primo come del secondo, e la necessità dell'affermazione di entrambi, spingono all'ulteriore forma del dualismo pratico, in cui utilità e moralità sono coordinate o giustapposite. Ciascuna di queste dottrine arbitrarie è critica delle altre e, per le sue interne contradizioni, di sé

medesima; donde la ricaduta nello scetticismo e nel misticismo. Si può ripercorrere il circolo dell'errore; ma non è dato commutare il posto che ciascuna di quelle forme ha nel circolo, mettendo, per esempio, il dualismo pratico prima dell'utilitarismo o l'intellettualismo dopo il moralismo.

Spirito errante e spirito ricercante.

Dal circolo infernale dell'errore non vi ha uscita graduale, e salvarsi da esso non si può se non entrando di un tratto nel circolo celestiale della verità, nel quale la mente gioisce come in sua patria. Lo spirito errante, e rifuggente dalla luce, deve convertirsi in spirito ricercante e bramoso di luce; la superbia, cedere il posto all'umiltà; l'amore angusto per la propria astratta individualità, ampliarsi e innalzarsi ad amore austero, a dedizione illimitata verso ciò che supera l'individuo, facendosi « eroico furore », *amor Dei intellectualis*.

Immanenza dell'errore nella verità.

In questo atto di amore e fervore lo spirito diventa puro pensiero, e raggiunge il vero, anzi si trasmuta nel vero. Ma, in quanto spirito di verità, esso è possesso della verità e insieme del suo contrario, trasfigurato in questa. Possedere un concetto è possederlo in tutte le sue relazioni, e perciò, nello stesso atto, possedere tutti i modi in cui quel concetto possa venire alterato dall'errore. Il concetto vero, per esempio, dell'attività morale è insieme concetto dell'utilitarismo, dell'astrattismo, del dualismo pratico e di tutti gli altri. Le due serie di conoscenze, quella del vero e quella del suo contrario, sono, nella verità, inseparabili, perché confluiscono in una serie sola. Il concetto è affermazione-negazione.

Erronea distinzione tra possesso e ricerca della verità.

Si dirà che ciò è esatto forse nel caso della ricerca del vero, ma non già in quello del possesso, dove le due serie ben possono apparire disgiunte. La verità è, nella ricerca, a capo della scala degli errori; e come si può percorrere gran parte della scala senza attingere ciò che le è a capo, così, giunti che si sia nel posto anelato,

si può non vedere o non ricordare la scala sottostante. Senonché il possesso della verità non è mai statico, come in genere niente di veramente reale è statico; e possesso e ricerca della verità sono una cosa medesima. Quando sembra che una verità sia posseduta in modo statico, e quasi solidificata, si osservi bene e si vedrà che di essa è rimasta la parola, anzi il suono, ma lo spirito è volato via: quella verità fu, ma non è piú pensata, e perciò non è verità. Sarà tale, solamente quando sarà ripensata; e ripensare e pensare sono lo stesso, essendo ogni ripensamento un atto nuovo di pensiero, cioè pensamento. Nel pensamento, la verità è ricerca della verità: è un rapidissimo moto ideale, che, movendo dal centro, percorre tutte le possibilità dell'errore, e solamente in quanto le percorre e rigetta tutte, si trova nel suo centro, che è centro di moto.

La ricerca della verità nel significato pratico di preparazione al pensiero; e la serie degli errori.

Per distaccare in certa misura la verità dalla ricerca della verità bisogna intendere quest'ultima, non come volontà di pensiero, e perciò pensiero in atto, ma come volontà che pone le condizioni pel pensiero, volontà che si prepara a pensare, ma non pensa ancora effettivamente. E tale è infatti il significato usuale della parola « ricerca ». Ricercare è stimolare sé stesso a pensare, adoperando a ciò i mezzi opportuni; e mezzo piú opportuno non può esservi che quello di raccostare tra loro le varie forme dello spirito e i varî concetti, affinché nel corso di tali accostamenti si produca la combinazione vera, cioè si susciti il pensiero che è verità. Ricercare vale, insomma, percorrere la scala degli errori.

Trasfigurazione, nella ricerca cosí intesa, dell'errore in tentativo o ipotesi.

Ma il ricercatore si mette all'opera con tutt'altro animo da quello dell'assertore di errori; lo spirito ricercante non è il ribelle spirito errante, e perciò la strada che l'uno e l'altro percorrono è solamente in apparenza la medesima: la prima era strada d'errori, la seconda non si può chiamare tale, se non per metafora. Gli errori sono errori,

quando c'è la volontà dell'errore, dal pronunciato erroneo; ma quando, invece, c'è la volontà di adunare materia e preparare le condizioni al pensiero, la combinazione impropria delle idee è, non già errore, ma tentativo o ipotesi. L'ipotesi non è atto di verità, perché o essa non si verifica, e con ciò si dimostra priva di verità; o si verifica, e diventa verità solamente nell'istante in cui si verifica. Pure non è neanche atto di errore, perchè essa non si afferma come verità, ma come semplice aiuto o mezzo per ottenere la verità. Nella dottrina della ricerca, la serie degli errori viene tutta redenta, battezzata o ribenedetta; lo spirito diabolico la abbandona a precipizio, lasciandola vuota bensí di verità, ma innocente.

Distinzione tra l'errore come errore, e l'errore come ipotesi.

La distinzione, che è di capitale importanza, tra l'errore in quanto errore, e l'errore in quanto tentativo, tra l'errore e l'ipotesi o procedimento euristico, si trova in fondo ad alcune comuni distinzioni, come sono quelle tra sproposito ed errore, tra errore in buona fede ed errore in mala fede, e simili. Le quali e le altre simili, prese alla lettera, sono senza dubbio criticabili, perché l'errore, in quanto errore, è sempre di mala fede, e tra errore e sproposito non c'è divario se non empirico e di enfasi verbale, e secondo le contingenze empiriche si può dire che un'affermazione è semplicemente erronea o che è addirittura uno sproposito. Ma, sebbene difettose nella formola, esse accennano, e fanno desiderare e presentire, la distinzione vera e profonda.

Immanenza del tentativo o ipotesi nello stesso errore in quanto errore.

D'altra parte, l'errore e il tentativo, l'errore e il procedimento euristico, avendo in comune la combinazione estrinseca e pratica delle idee, stanno tra loro in questo rapporto: che il tentativo non è errore, ma l'errore contiene sempre in sé, voglia o non voglia, un tentativo. Lo spirito errante, pur senza averne intenzione, prepara materia alla ricerca della verità. Vorrebbe sottrarsi a quella ricerca o chiuderla in modo finto e arbitrario; ma,

nel procurare ciò, rompe le zolle, le sconvolge, le rivanga, e fertilizza il campo dove germoglierà il vero. Cosí accade che molte combinazioni d'idee, proposte e sostenute per appassionamento personale, per desiderio avvocatesco di vincere il punto, per brillare e stordire col paradosso, per passatempo e per altre ragioni utilitarie, sono state adoperate da spiriti piú serî come gradini della ricerca. I nemici del vero non solo testimoniano del vero, ma vengono a servirlo anch'essi, con le conseguenze non prevedute dell'opera loro. Una sorta di gratitudine ci compenetra talvolta e c'intenerisce verso gli avversarî della verità, perché sentiamo che da loro ci è venuto lo stimolo a raggiungerla, come da loro ci viene il rafforzamento del nostro possesso, e l'entusiasmo, la chiaroveggenza e il vigore della difesa medesima, che contro essi ne facciamo.

Gli individui e l'errore.

Ma non bisogna, cedendo al generoso sentimento dell'umana fratellanza, esagerare in quest'ultimo verso. La gratitudine, da noi sentita, non è da quelli meritata, e, se mai, la merita Dio, lo Spirito universale, la Provvidenza: quelli non volevano servire al vero, e non lo servono se non attraverso le non volute conseguenze, che non sono opera loro. Anche in questo caso, l'ottimismo unilaterale e astratto, guardando nell'errore il tentativo, ha cancellato addirittura la categoria dell'errore per quella del tentativo, e ha pronunziato che l'uomo cerca sempre il vero, come vuole sempre il bene. Certamente; ma c'è l'uomo che si arresta al suo bene individuale, *fruges consumere natus*, e c'è l'uomo che progredisce al bene universale; c'è colui che combina parole per dare a sé e agli altri l'illusione di conoscere ciò che non conosce e poter vacare senza altri fastidî ai proprî piaceri, e colui che combina parole con l'animo ansioso e lo spirito intento, *venator medii*, cacciatore del concetto. Anche qui la verità non è nell'ottimismo né nel pessimismo, ma nella dottrina che li concilia e su-

pera entrambi. Né importa che dal difetto dell'ottimismo astratto non si sapesse guardare, nel problema dell'errore, proprio quel filosofo che piú degli altri fece valere le nascoste ricchezze del principio dialettico.

La benintesa coscienza di umanità sa rendere giustizia agli uomini tutti, senza confondere per altro l'uomo che ricerca con quello che erra, l'uomo di buona volontà con quello che segue i proprî comodi e capricci. Rende loro giustizia, perché in ogni uomo, anzi in ogni istante della vita di ciascun uomo, scorge tutti quei varî momenti spirituali, gl'inferiori e i superiori. Errore e ricerca della verità s'intrecciano di continuo: si comincia, talvolta, col ricercare e si finisce con l'ostinarsi nel tentativo fatto, convertendolo in conclusione e in affermazione erronea; tal'altra, si comincia con l'animo deliberato di cavarsi dalle difficoltà con un qualsiasi accozzamento d'idee; e quell'accozzo sveglia la mente, e si fa tentativo di ricerca, e da quel tentativo si passa ad altro, finché non si trovi pace nel vero. In ogni istante, ciascuno di noi è in pericolo di cedere alla seduzione e alla pigrizia dell'errore, e in isperanza di scuotere quella pigrizia, levandosi incontro alla luce della verità. In ogni istante cadiamo e ci risolleviamo, siamo deboli e forti, vili e coraggiosi. In colui, che chiamiamo debole e vile, condanniamo noi stessi; in colui, che ammiriamo coraggioso e forte, idoleggiamo la forza e il coraggio che si avviva nel fondo di noi stessi. Allorché siamo innanzi a un prodotto complesso, come, per esempio, una fede, una dottrina, un libro, sarebbe semplicistico e fallace considerarlo solo come errore o solo come tentativo; perché quello è di solito l'uno e l'altro insieme, ossia contiene cosí i momenti dell'errore propriamente detto, come gli altri del tentativo e della ricerca: la volontaria interposizione di ostacoli al vero e la volontaria rimozione degli ostacoli; la sfigurata immagine della verità e l'abbozzo della verità. Alcune volte

nemmeno di noi stessi sapremmo dire esattamente se erriamo o cerchiamo, se crediamo di avere trovato tutto il vero o solo di averne scorto qualche barlume; e sovente la critica, che ci condanna implacabile, ci sembra ingiusta, quantunque non sappiamo contrastare ai suoi argomenti, che c'ingiungono di entrare in quella che è la via della verità. Noi sentiamo che la verità era, in qualche modo, cercata, intravista e quasi posseduta in quel nostro stato spirituale, che viene dagli altri condannato sommariamente e bruscamente come affatto erroneo.

Il duplice aspetto degli errori.

Per questa ragione, anche ciò che sotto un aspetto è stato rigettato e biasimato come falsità, sotto un altro dev'essere accolto e onorato come avviamento alla verità. L'empirismo è perverso in quanto è contraffazione dell'universale filosofico; ma è innocuo, anzi benefico, in quanto è tentativo per innalzarsi sulla pura sensazione e rappresentazione verso il pensamento dell'universale. Lo scetticismo, come errore, riduce al niente la vita teoretica; come tentativo, è necessario per rendere chiara l'impossibilità, confutate che siano le false dottrine, di permanere in quel deserto. Il mitologismo presenta in modo ancora piú perspicuo questa doppia faccia: la religione è negazione del pensiero, ma è anche, sotto un altro aspetto, preparazione del pensiero, il mito è travestimento e insieme abbozzo del concetto; onde ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, n e m i c a e f i g l i a delle religioni. In ciò che empiricamente si delimita come religione o come corpo di dottrine religiose, per esempio nel Cristianesimo, nei suoi miti e nella sua teologia, c'è copia cosí grande di verità e di suggestioni alla verità da potersi, in senso relativo, affermare la superiorità di quella religione sopra una filosofia ben ragionata ma povera, corretta ma sterile. Epperò a un periodo di scepsi irreligiosa, all'illuminismo, all'enciclopedismo e al volterianismo, segue un periodo di riverenza, di attenta ascoltazione, di appren-

dimento e di critica filosofica, che non è pura scepsi. E coloro che, nel secolo decimonono o in questo ventesimo, hanno rinnovato la scepsi volteriana e gli scherni contro la religione, sono stati a ragione considerati come intelletti ed animi superficiali, e come gente grossa e triviale. La filosofia del secolo decimottavo ha fatto, e ben fatto, l'ufficio suo di nemica verso la religione; quella del secolo decimonono ha piú volentieri adempiuto verso di lei le parti pietose di figliuola o diligenti di erede. Per nostro conto, siamo persino d'avviso che l'eredità delle religioni non è stata ancora bene e tutta sfruttata. Eredità indiscernibile da quella delle filosofie in genere; perché non è forse religione l'idea, per esempio, cartesiana di un Dio che unifichi le due sostanze e con la sua veracità ci garentisca la certezza delle nostre conoscenze? E non è essa insieme filosofia, cioè concetto, sebbene ancora impreciso e contradittorio, dello Spirito immanente, unità delle autodistinzioni e certezza di sé medesimo?

Ultima forma dell'errore metodologico: l'ipotetismo.

Delineata cosí la teoria della ricerca, non possiamo per altro abbandonare quella delle forme necessarie dell'errore senza mentovare una nuova forma, che nasce appunto dalla confusione tra la verità e la ricerca delle condizioni preparanti la verità, tra la verità e l'ipotesi. Questo errore, che converte l'euristica in logica, sarebbe da denominare l'ipotetismo, una dottrina per la quale si asserisce che l'uomo, nel riguardo della verità, non possa fare altro se non proporre ipotesi, piú o meno, come si dice, verisimili; e sia questo il suo fato, non dissimile dalle pene cui furono dannati Tantalo, Sisifo e le Danaidi. Ma nel regno del Vero, diversamente che nell'Erebo:

> Non si pascon gli augelli,
> Non si volgon le ruote,
> Non si conduce il sasso a l'alto monte,
> Né col cribo si trae l'acqua dal fonte.

L'ipotesi si fa perché serve al conseguimento del vero, e se non servisse a questo scopo, non si farebbe: lo spirito non ammette perditempi, e per lui il tempo è sempre moneta. Accade talvolta che l'ipotetismo venga ristretto ai supremi principî del reale, o, come si dice, alla Metafisica, che sarebbe perpetuamente ipotetica; ma, per le cose già osservate a proposito dell'agnosticismo, se i principî del reale fossero ipotetici, tutta la verità sarebbe tale, cioè non vi sarebbe verità alcuna. Del resto, l'ipotetismo, oltre che intimamente contradittorio, si scopre tale apertamente nell'accenno che esso contiene alla maggiore o minore *verisimiglianza* delle ipotesi: grado di appressamento al vero, che sarebbe impossibile determinare senza presupporre un criterio della verità, una verità, e quindi la verità. Di questa forma di errore non avremmo fatto esplicita menzione, se essa, pur troppo, non costituisse il fulcro di alcune celebrate filosofie dei tempi nostri.

VII

La Fenomenologia dell'errore e la Storia della filosofia

La fenomenologia dell'errore, nel duplice significato che si è distinto, dell'errore come errore e dell'errore come tentativo, coincide dunque col sistema filosofico. Tanto l'errore quanto il tentativo sono combinazioni improprie delle idee o concetti filosofici; e determinare queste combinazioni improprie tanto vale quanto mostrare il rovescio di ciò di cui il sistema filosofico è il diritto. Ma diritto e rovescio non sono separabili, perché formano l'unico pensiero (e l'unica realtà), che è positività-negatività, affermazione-negazione. Perciò non vi ha una fenomenologia dell'errore fuori del sistema filosofico, né questo fuori di quella; e secondo che si concepisce l'uno, si concepisce l'altra. E poiché sistema filosofico e dottrina delle categorie sono il medesimo, la fenomenologia dell'errore è inseparabile e indistinguibile dalla dottrina delle categorie.

Indivisibilità di fenomenologia dell'errore e sistema filosofico.

In quanto tale, la fenomenologia dell'errore è circolo ideale ed eterno, come il circolo stesso della verità: i suoi gradi sono eternamente percorsi e ripercorsi dallo spirito, essendo i gradi stessi dello spirito. A ogni istante della vita storica, e della nostra vita individuale, si ripresentano i gradi che furono già superati e che debbono essere risuperati: tornano i gradi inferiori, e si prenunziano i superiori.

L'eterno corso e ricorso degli errori.

I ritorni alle filosofie anteriori e il loro significato.

In ciò trova la sua ragione un fatto che non può non fermare l'attenzione di chi consideri la storia della filosofia: la tendenza, che in questa appare di tempo in tempo a ritornare, come si dice, a questa o quella filosofia del passato, o, più correttamente, a questo o quel punto di vista filosofico del passato. Il secolo decimoterzo ritornò ad Aristotele, il Rinascimento a Platone; il Bruno restaurò la filosofia del Cusano, il Gassendi quella di Epicuro; lo Hegel volle rinnovare Eraclito, lo Herbart Parmenide; in tempi recenti si è tornato al Kant, e in tempi anche più recenti allo Hegel. Non si tratta già in tutti questi casi di un ritorno al passato, come suona la parola, ma di un inizio di nuovo moto e avanzamento spirituale. La mente di un filosofo o dei filosofi di un determinato tempo, alle prese con una forma di errori, scorge il concetto vero in cui bisogna correggerlo, o almeno il tentativo superiore e piú ampio a cui si deve passare per progredire; e poiché quel concetto o quel tentativo fu già rappresentato in passato, in modo eminente, da questo o quel filosofo, da questa o quella scuola, si parla della necessità di far valere da capo quel filosofo e quella scuola contro altri filosofi e altre scuole. Non tornano dunque né Aristotele né Platone, né il Cusano né Epicuro, né Eraclito né Parmenide, né il Kant nè lo Hegel; ma solamente le posizioni mentali di cui quei nomi, in quei varî casi, sono simboli. È in noi, come già in Platone e in Aristotele, in Eraclito e in Parmenide, l'eterno platonismo e aristotelismo, eraclitismo ed eleatismo, i quali, vestiti dei loro nomi storici, si chiamano trascendentismo e immanentismo, evoluzionismo e antievoluzionismo, e via discorrendo. Ai filosofi del passato, in quanto uomini del passato, non si torna, perché non si può tornare. Il passato vive nel presente; e volervi tornare sarebbe voler distruggere il presente, in cui solamente il passato vive. E coloro, se pur ve n'ha, che intendono i ritorni ideali

in questo significato materiale, non sanno veramente quel che si dicano.

La falsa idea di una storia della filosofia come storia del successivo apparire delle categorie e delle posizioni erronee nel tempo.

Ma, appunto perché la fenomenologia dell'errore e il sistema delle categorie sono fuori del tempo, bisogna anche riconoscere la fallacia di quella forma di storia della filosofia, che espone lo svolgimento del pensiero filosofico come un successivo apparire storico delle varie categorie filosofiche o delle varie forme dell'errore. Sembra per essa che il genere umano cominci a pensare davvero filosoficamente in un determinato momento del tempo e in un determinato punto dello spazio; per esempio, in un anno del settimo o sesto secolo avanti Cristo, in un punto dell'Asia Minore, con Talete, il quale, superando la fantasia mitica, pose come filosofico il concetto empirico dell'acqua; o, in un altro anno e luogo, con Parmenide, che pose il primo concetto puro, quello dell'essere. E sembra che esso poi progredisca nel pensare filosofico con gli altri pensatori, ciascuno dei quali o scopre un concetto o fa un tentativo; e, l'uno dando la mano all'altro, costituiscono la catena che si prolunga fino a colui, il quale, piú ardimentoso e fortunato, ridà la mano al primo e lega tutti in un cerchio: dopo di che, non resterebbe altro se non eternamente danzare, come danzano le stelle nelle immagini dei poeti, senza mai piú necessità di fare tentativi e senza rischio di cadere in errori. Tutto ciò è brillante, ma arbitrario; le categorie sono fuori del tempo, perché sono tutte e ciascuna in ogni istante del tempo, e perciò non si possono imprigionare e impersonare in limiti empirici e individuali. Non è vero che ciascun sistema filosofico abbia come principio una particolare categoria o un particolare tentativo. Un sistema filosofico, nel significato empirico di questa parola, è una serie di pensieri, la cui unità è quella, empirica, della vita di un determinato individuo; e perciò è privo di principio, non costituendo vera unità e rimandando da un capo ai suoi

antecessori, dall'altro ai suoi continuatori, e da tutti i lati ai suoi contemporanei. Nel significato rigoroso, vi è certamente in quel sistema, in quanto filosofico, la totalità della filosofia; e perciò, come abbiamo mostrato innanzi, tutti i sistemi filosofici (anche il materialismo e lo scetticismo) sono retti dal medesimo principio, confessato o no, spiegato o involuto, che è il concetto puro, e ogni filosofia è idealismo. Non è vero nemmeno che vi sia progresso nella storia della filosofia, nel senso di passaggio da una categoria all'altra superiore o da un tentativo all'altro superiore. Parlando in guisa empirica, sarebbe in questo senso da concedere anche il regresso, perché sta di fatto che si torna a categorie e a tentativi inferiori, al materialismo dopo lo spiritualismo, alla metafisica dopo il criticismo; ma filosoficamente non si può parlare né di progresso né di regresso, posto che quelle categorie e quei tentativi sono eterni e fuori del tempo. Infine, quella concezione della storia filosofica accusa essa stessa il suo interno vizio, dovendo per logica necessità nell'ultimo suo termine (che è rappresentato da colui che costruisce tale storia della filosofia) porre una filosofia definitiva; laddove niente di definitivo è nella realtà, che è perpetuo svolgimento. Gli stessi storici della filosofia, che hanno vagheggiato e in parte tentato di attuare quella concezione, sono rimasti perplessi innanzi a cosí grossa responsabilità da assumere, quale sarebbe di asserire una filosofia definitiva, ossia di decretare il collocamento a riposo del Pensiero, e con esso della Realtà tutta.

Filosofismo di questa falsa veduta e della formola che stabilisce l'identità di filosofia e storia della filosofia.

L'errore, che ha luogo in questa concezione della storia filosofica, è il medesimo già da noi studiato sotto nome di filosofismo, e che qui si mostra in una sua forma speciale. E la formola dell'errore è l'identità della Filosofia con la Storia della filosofia; il che in quale significato sia detto è mostrato subito dalla tendenza, che è in questa identità dei due termini, ad allargarsi a un

terzo termine, cioè a riconoscere l'identità della filosofia e della storia della filosofia con la Filosofia della storia. E, come ogni filosofia della storia, questa Filosofia della storia filosofica converte in concetti puri le rappresentazioni e i concetti empirici, e assegna a questi e a quelle l'ufficio che è proprio delle categorie, corrompendo filosofia e storia e perdendosi in una sorta di mitologismo e profetismo.

Distinzione tra questa falsa idea di una storia della filosofia e i libri che la assumono a titolo e a programma.

Ma, come della filosofia della storia in genere, cosí anche di questa sua storia della filosofia, non bisogna dimenticare gli elementi di verità, che essa cioè i libri di tale disegno contengono, la geniale caratteristica storica che offrono dei varî pensatori e delle varie epoche filosofiche. Certamente, né Platone è solamente trascendendista né Aristotele solamente immanentista, né il Kant è solamente agnostico né lo Hegel solamente logicista, né Epicuro materialista né il Cartesio dualista, né il pensiero greco è quello solo dell'oggettività, né il moderno quello solo della soggettività. Ma la storia viene configurata come racconto storico col segnare i tratti prominenti dei varî individui e delle varie epoche, senza di che sarebbe impossibile dividerla, riassumerla, ricordarla: senza l' introduzione dei concetti empirici la storia non si potrebbe fissare nella memoria [1]. E per effetto di quelle sapienti caratteristiche accade anche che nomi storici possano essere adoperati come simboli di verità o di errori; e tutta la crudezza del dualismo si chiami Cartesio, il paradosso del determinismo Spinoza, quello del pluralismo astratto, Leibniz. Agli storici della filosofia, che sono stati intinti di filosofismo, si deve (ed è cosa ammessa da tutti i competenti) l'elevamento della storia della filosofia da biografia, da cronaca o da raccolta erudita a storia vera e propria: e poiché di quegli storici il primo e maggiore

---

[1] Si veda sopra p. II, c. 3.

fu lo Hegel, allo Hegel si deve imputare l'arbitrio commesso, ma insieme fare merito di avere pel primo concepita una storia della filosofia degna di questo nome; e tanto piú fargliene merito, in quanto egli, nell'esecuzione corresse quasi sempre gli errori del proposito iniziale [1].

Formola esatta: identità di filosofia e storia.

Questo proposito iniziale (e in genere l'assetto preso dal sistema hegeliano) si può forse considerare come deviazione di un impulso giusto, al quale noi abbiamo procurato ora di dare legittimo compimento con l'approfondire il significato della sintesi a priori kantiana e stabilire l'identità di filosofia e storia. Cosicché la formola che per questa parte opponiamo alla formòla hegeliana dell'identità di filosofia e storia della filosofia è l'identità di filosofia e storia: differenza, che può sembrare a primo aspetto nulla o ben tenue, ma involge una differenza sostanziale. Infatti, la filosofia è identica con la storia, perché, risolvendo i problemi storici, afferma sé medesima; ed è per tal via identica anche con la storia della filosofia, ma non già perché questa sia separabile dalle restanti storie o abbia sulle altre il primato, anzi per la ragione contraria, che essa è affatto inseparabile e completamente fusa nella totalità della storia, secondo la già chiarita unità della distinzione. Donde si ricava che la filosofia non ha origine nel tempo; che non vi sono uomini filosofi e uomini non filosofi; che non vi sono concetti speculativi appartenenti a un individuo e di cui un altro sia privo, né forme di combinazioni mentali che l'uno tenti e l'altro no; che tutte le categorie filosofiche operano in ogni istante della vita spirituale, e in ogni istante sopra materia affatto nuova, offerta dalla storia, che esse, per loro parte, conferiscono in perpetuo a creare. Vale a dire, da quel concetto si ricava la critica del filosofismo e della formola esprimente l'identità

[1] Si veda il saggio sullo Hegel, c. 9.

di Filosofia, Storia della filosofia e Filosofia della storia; e una piú esatta idea della storia della filosofia, libera dai vincoli di un arbitrario schematismo.

La storia della filosofia e il progresso filosofico.

Può sembrare che, a questo modo, venga abolita ogni idea di progresso filosofico; e, certamente, la filosofia, presa in sé, cioè come astratta categoria, non progredisce, come non progredisce la categoria dell'arte o quella della moralità. Ma la filosofia, nella sua concretezza, progredisce, come l'arte e la vita tutta; progredisce, perché la realtà è svolgimento, e lo svolgimento, includendo gli antecedenti nei conseguenti, è progresso. Ogni affermazione di verità è condizionata dalla realtà e condiziona una nuova realtà, la quale a sua volta è, in quel suo progresso, condizione di un nuovo pensiero e di una nuova filosofia. Sotto questo rispetto è vero che una filosofia, che viene dopo nel tempo, contiene in sé le precedenti; e non solamente quando sia davvero una filosofia adeguata ai nuovi tempi che comprendono in sé gli antichi, ma anche quando sia semplice tentativo, di quelli che si chiamano erronei e da correggere. Come tentativo erroneo, sarà idealmente inferiore alle verità già scoperte: lo scetticismo di Davide Hume, per esempio, è, sotto quest'aspetto, inferiore non solo al cartesianismo, ma persino alla scolastica, anzi al platonismo, anzi al socratismo. Ma storicamente essa è superiore anche alle piú perfette di quelle filosofie, perché si travaglia in un problema che quelle non si proposero, e ne inizia la soluzione proponendo un primo modo, sia pure errato, di risolverlo. Quelle filosofie perfette appartengono al passato: questa, imperfetta, ha in sé l'avvenire. Cosí si spiega come noi troviamo talvolta assai piú da imparare in filosofi che hanno proposto o difeso errori, che non in altri che hanno difeso verità; gli errori di quelli sono oro grezzo che, depurato, aggiungerà peso e valore alla massa d'oro che è già in nostro possesso e che questi altri mirano semplice-

mente a conservare. I fanatici si contentano delle verità, per povere che siano, e cercano perciò coloro che le ripetono, ancorché siano poveri di spirito. I veri pensatori cercano gli avversarî, ispidi di errori e ricchi di verità, e imparano da essi, e nell'avversarli li amano e li stimano: anzi, il loro avversarli è al tempo stesso atto di stima e d'amore.

La verità di tutte le filosofie. Critica dell'eclettismo.

La filosofia, che ciascuno di noi asserisce in un determinato istante, in quanto è adeguata alla conoscenza dei fatti e nella misura in cui le è adeguata, è il risultamento della storia anteriore; e in essa tutti i sistemi, tutti gli errori e tentativi, sono conciliati in modo organico. Se qualche errore vi appare inesplicabile, qualche tentativo come inutile, qualche concetto come inadoperabile, la nuova filosofia è, nella misura di tale inconciliazione, piú o meno difettiva. Ma la conciliazione organica, che le filosofie inferiori debbono trovare nelle superiori, non può essere estrinseco contemperamento ed eclettismo, come accade presso gli spiriti superficiali, che accozzano senza mediazione frammenti di tutte le filosofie. L'eclettismo (anche sotto il rispetto storico, nel rapporto cioè che ebbe Vittorio Cousin con lo Hegel, da lui ammirato, imitato e non inteso) è triviale simbolo della vastità del pensiero, la quale abbraccia in sé tutti i pensieri per diversi e inconciliabili che sembrino alla prima. La pace degli infingardi, che non si urtano tra loro perché non operano, non è da sublimare confondendola con l'alta pace, proprio di coloro che hanno combattuto, e dopo il combattimento, anzi nel combattimento stesso, si sono affratellati.

Le ricerche sugli autori e sui precursori delle verità, e cagione delle antinomie in cui si avvolgono.

Una riprova di questa costanza della filosofia, immanente in tutte le filosofie e in tutti i pensieri degli uomini, e insieme della perpetua variazione e novità della forma storica di essa, si può avere nelle questioni, che si sono mosse e si muovono intorno all'origine o scoperta delle verità. Tostoché viene scoperta una verità, i critici riescono facilmente a provare, che essa era già nota, o, per lo meno,

a ritrovarle *precursori*; né in ciò hanno del tutto torto, perché ogni asserzione di scoperta, in quanto sembra fare un taglio netto nel tessuto storico, ha qualcosa di arbitrario, e, parlando con rigore, né Socrate scoperse il concetto, né il Vico la fantasia estetica, né il Kant la sintesi a priori, né lo Hegel la sintesi degli opposti; e nemmeno Pitagora, il teorema del quadrato dell'ipotenusa o Archimede la legge dello spostamento dei liquidi. Rappresentare una scoperta come un'esplosione giova per ragioni pratiche, ma anche l'esplosione, l'eruzione e il terremoto sono processi continui. Senonché il lato ragionevole della ricerca dei precursori non deve fare accettare quello irragionevole, che è nella negazione dell'*originalità* delle scoperte, quasi che esse si trovino tali e quali nei precursori, o consistano in semplici accostamenti di verità che preesistevano, e in consimili mutazioni di forma estrinseca. Riattaccarsi ai precursori significa non già ripetere i precursori, ma continuare l'opera loro: continuazione sempre nuova, originale, creativa, e che produce sempre scoperte, piccole o grandi che si dicano. Pensare è scoprire. La riduzione all'assurdo della malintesa ricerca dei precursori è in ciò, che ogni piú importante pensiero può essere ritrovato in certa misura nelle credenze volgari, nei proverbî, nei modi di dire, presso i selvaggi e i bambini; tanto che, per questa via, si ritorna all'utopia della filosofia *ingenua*, fuori della storia: laddove la filosofia è davvero ingenua o genuina solamente quando è, ed essa non è se non nella storia.

VIII

« De consolatione Philosophiæ »

La Logica e la difesa della Filosofia.

Molte volte sono state disegnate, per esercitazione piú o meno accademica, accuse e difese della Filosofia: la cui vera difesa non può essere se non la Filosofia stessa, e in primo luogo la Logica, la quale, col determinarne il concetto, le assegna l'ufficio proprio e ne dimostra la necessità. Ma poiché appunto dalla Logica sappiamo che un concetto non è veramente determinato se non nel sistema dove è spiegato in tutte le sue relazioni, la difesa meglio compiuta che noi possiamo darne si otterrà col ricollegare la presente trattazione che concerne la Logica, cosí con la precedente che tratta dell'Estetica, come con la seguente, che ha a suo oggetto la Filosofia della pratica.

L'utilità della Filosofia e la Filosofia della pratica.

In quest'ultima, piú in particolare, si trova la dilucidazione del problema circa l'utilità che spetta alla filosofia e che, del resto, non può qui formare materia di seria dubitazione, se è vera l'eguaglianza da noi già posta: filosofia = pensiero = storia = percezione della realtà; cosicché dubitare di quella utilità varrebbe quanto dubitare dell'utilità del conoscere stesso. E nella Filosofia della pratica si dimostra che nessuna azione è possibile se non preceduta da conoscenza, e che presupposto dell'azione è sempre la conoscenza storica o percettiva, che contiene in sé le altre tutte. E si dimostra altresí che la realtà, essendo sempre

volontà e azione, è sempre pensiero, e che perciò il pensiero non è aggiunzione estrinseca, ma categoria intrinseca e costitutrice del Reale. La Realtà è azione perché pensiero, ed è pensiero perché azione.

Consolazione della filosofia, come gioia del pensiero e del vero. Impossibilità di un piacere nascente da falsità e illusione.

Se il pensiero è tanto « utile » che senza di esso il Reale non sarebbe, non si può accettare il comune concetto di una filosofia sconsolante. La consolazione, il piacere, la gioia è nient'altro che l'attività stessa, la quale gioisce di sé medesima; e conoscere il vero, quale che questo sia, è attività e promove attività, epperò reca consolazione: « conosciuto, ancor che triste, Ha suoi diletti il Vero ». E sebbene a taluni piaccia attribuire codesti diletti, non alla verità, ma all'illusione, è chiaro che l'illusione, quando non è conosciuta come tale ed appaga davvero la mente, non si può chiamare illusione ma verità, quel tanto di verità che può esser noto in determinate condizioni, e che solo quando poi si guardi nella cerchia di una piú ampia verità, appare illusione: sicché, in questo primo caso, la consolazione che cosidetta illusione arreca, è nient'altro che la sua verità. Che se, cangiandosi le condizioni di fatto, l'illusione non può piú durare, sorge angoscia e brama di giungere al vero; e se al vero non si vuol giungere, e per fuggirlo si mantengono affermazioni inadeguate alle nuove condizioni, si ha l'errore, e dall'errore, che è autocritico, sorge la mala coscienza, il rimorso, ossia la persistente angoscia e brama del vero, che alfine dissipa l'illusione e produce consolazione, perché, come si è detto, « ... ancor che triste, ha suoi diletti il Vero ».

Critica del concetto di una verità triste.

Ma « triste » chiamiamo quel « vero » per ripetere le parole del poeta e per conformarci al metaforeggiare comune: in realtà, triste esso non è mai, perché la realtà non è mai né lieta né triste, e supera entrambe queste opposte categorie col comprenderle in sé. Per giudicare triste la realtà bisognerebbe ammettere, accanto all'idea di essa,

quella di un'altra realtà, che sarebbe migliore della realtà a noi nota: una seconda realtà, la quale poi sarebbe non reale, non veramente pensabile e per conseguenza non se ne potrebbe formare idea alcuna. Se ci si sforzasse di pensarla, il pensiero, entrando in contradizione con sé stesso e spasimando in uno sforzo inane, non produrrebbe la pretesa realtà ideale, ma, tutt'al piú, un'espressione estetica di terrore, come di chi si affacci a un abisso.

Esempî: la critica filosofica e i concetti di Dio e d'Immortalità.

La consolazione, che pel passato si traeva dall'idea di un Dio personale, creatore e reggitore del mondo, e di una vita immortale di là da questa terrena che vanisce a ogni attimo, si dice che ora sia venuta meno generalmente per effetto delle filosofie. Ma chi non si arresti alla superficie e penetri nell'animo degli uomini davvero e nobilmente credenti, scorge che il Dio che li confortava era quel medesimo che conforta noi e che nelle nostre filosofie è chiamato Spirito universale, immanente in noi tutti, continuità e razionalità dell'universo; come l'Immortalità, nella quale essi riposavano, era l'immortalità che trascende i nostri singoli atti e col trascenderli li eterna. Tutto ciò che nasce è degno di perire, ma nel perire è serbato come momento ideale di ciò che da esso nasce; e l'universo serba in sé tutto quanto si è mai pensato e agito, perché l'universo è nient'altro che l'organismo vivo dei nostri pensieri ed atti. Onde è da dire che la filosofia, con meglio elaborare i concetti di Dio e dell'immortalità e fugarne le ombre fantastiche, li ha liberati da dubbî ed angosce e li ha resi piú e non meno consolatori. Il falso o fantastico, mescolato già a quei concetti, non ha mai consolato nessuno: nessuno, cioè, che seriamente li pensasse, la qual serietà è condizione indispensabile perché un concetto consoli, giacché se non è pensato, ma solo meccanicamente ripetuto, la consolazione si avrà da altro, dalla distrazione e occupazione della vita vissuta e non dal concetto. In verità, nello sforzo

di pensare un Dio fuori del mondo, despota del mondo, si è presi da un senso di orrore per quel Dio, che sarebbe un essere solitario, dolorante per la sua onnipotenza, la quale gli renderebbe impossibile l'attività, e pericoloso per le sue creature, le quali sarebbero i suoi giocattoli. E del pari, nel pensare sul serio l'immortalità di noi in quanto individui empirici, immobilizzati nelle nostre opere e nei nostri affetti (che sono belli solamente in quanto mossi e fuggevoli), l'orrore ci prende, non già della morte, ma di codesta immortalità, impensabile perché desolante e desolante perché impensabile. Dall'ideale immortalità sono sorte le poetiche rappresentazioni del paradiso, come pace infinita; ma dal falso concetto di un'immortalità empirica non può aversi altra rappresentazione se non quella satiricamente profonda dello Swift, degli *Struldbruggs* o immortali, immersi in tutte le miserie della vita, impotenti a morire e struggentisi di desiderio alla vista di un funerale.

Virtú consolatrice, spettante a tutte le forme di attività spirituale.

Ma non vogliamo chiudere queste considerazioni sul vecchio tema *de consolatione Philosophiæ*, senz'avvertire che la filosofia non è l'unica o somma consolatrice, come pensarono taluni filosofi antichi e parecchi moderni che hanno rinnovato in sé questa concezione. Non è né l'unica né la suprema, perché il pensiero, se per un verso supera la vita, per l'altro è solo un modo della vita stessa, la quale in tutte le sue forme risana con l'attività i mali dell'attività e con la vita consola la vita. La filosofia ha diretta azione sui mali del pensiero, ma non sugli altri tutti, al modo che pretendevano gli stoici e altri savî di scuole affini. Essa non ha pezzuole per asciugare tutte le lacrime che gli uomini versano, e può solamente conferire al loro conforto col fugare l'oscurità teoretica, le tenebre mentali, che di solito irritano e inacerbiscono i loro dolori e impediscono o ritardano la catarsi dell'azione. Ma ogni forma di attività spirituale, l'arte come la filosofia, la vita pratica non meno che la teo-

retica, sono fonti di consolazione; e ciascuna è necessaria e nessuna sostituisce l'altra.

Il dolore e l'elevazione del dolore.

« Chi accresce conoscenza, accresce dolore », è un detto non esatto, quando si prenda alla lettera, perché accrescimento di conoscenza è superamento di dolore. Ma è vero, ove s'intenda che la cresciuta conoscenza, anziché togliere i dolori della vita pratica, ne apre solo nuove fonti in cambio delle antiche. Non li toglie, ma li eleva; e, per adoperare la bella espressione di un contemporaneo scrittore italiano (A. Oriani), la superiorità è nient'altro che « il diritto di soffrire piú in alto ». Piú in alto; ma né piú né meno di altri che sono a un grado inferiore di conoscenza; — e soffrire piú in alto per operare piú altamente.

PARTE QUARTA

SGUARDI STORICI

I

La Storia della Logica e la Storia della Filosofia

Realtà, Pensiero e Logica.

I tre termini, Realtà, Pensiero e Logica, e il rapporto di essi, potrebbero venire rappresentati con un sistema di tre cerchi, l'uno incluso nell'altro, denominando a piacere come inizio quello che include tutti o quello che è incluso in tutti: RPL o LPR. E, ove ci si attenga al primo dei due ordini di denominazioni, il primo cerchio sarà la Realtà, che il Pensiero (secondo cerchio) pensa, al modo stesso che esso viene a sua volta pensato nel terzo cerchio, costituito dalla Logica, Pensiero del pensiero o Filosofia della filosofia. A questo simbolo grafico non mancherebbe forse fortuna; ma non lo cerchi il lettore nelle nostre pagine, perché, rendendoci conto di quel che esso avrebbe non solo di rozzo ma d'inadeguato e di pericoloso, partecipiamo alla repugnanza che si suole quasi per istinto provare innanzi a consimili materializzamenti.

Rapporto di questi tre termini.

E, invero, il vizio di quella figurazione spaziale è nello scindere che essa fa in tre circoli quello ch'è tre, ma tre in uno, e si dovrebbe esprimere di conseguenza in un triplice circolo, che fosse insieme un circolo solo in cui tutti tre coincidessero: il che è geometricamente irrappresentabile. Scisso in tre circoli, il rapporto di Realtà, Pensiero della Realtà e Pensiero del Pensiero dà luogo legittimamente

alla domanda: perché mai non potrebbe esservi un quarto, quinto, sesto circolo (e via all'infinito), che includa rispettivamente il terzo, il quarto, il quinto (e via all'infinito)? perché mai al pensiero del pensiero, che è la Logica, non seguirebbe una Logica della Logica, o un pensiero del pensiero, e via moltiplicando? Questa domanda non ha formato per noi obiezione che potesse arrestarci nemmeno per un istante, appunto perché non abbiamo mai scisso l'unica realtà in due o piú realtà diverse (materia e spirito, natura e idea, e via dicendo), né in una serie di diverse realtà, l'una seguente all'altra; ma l'abbiamo concepita come sistema di relazioni e correlazioni, che costituiscono unità, anzi la sola unità concretamente pensabile. Un progresso all'infinito non può aprirsi per termini che siano coincidenti e correlativi, giacché pensare il pensiero del pensiero non sarebbe in questo caso un atto nuovo, ma il medesimo che pensare il pensiero. O meglio, quell'atto mentale sarà nuovo (e qualsiasi atto mentale in questo senso è nuovo) in quanto si compie in condizioni sempre nuove; ma la sua forma spirituale è quella della Logica, che pensa il pensiero e chiude da parte sua il processo della realtà. Quanto poi all'indifferenza, che è nel simbolo del triplice circolo circa la determinazione del primo e dell'ultimo, essa ben simboleggia per noi l'inconcepibilità di un primo, che sia solamente primo, e di un ultimo, che sia solamente ultimo: ossia la coincidenza dell'unità con la relazione, che è il primo e l'ultimo. La realtà non solamente è pensata dal pensiero, ma è insieme pensiero; e il pensiero non solamente è pensato dalla Logica, ma è insieme Logica. Coloro che vogliono esporre la filosofia e la storia, movendo dal centro del Logo o della Logica, e gli altri che vogliono esporle movendo dalla periferia dei fatti, hanno entrambi ragione e torto, perché quel centro è periferia e quella periferia è centro.

Inesistenza di una Filosofia generale fuori delle scienze filosofiche particolari; —

In conformità di questa concezione di assoluta immanenza, in nessuna parte del Reale ci si è mostrata qualsiasi divisione tra idea e fatto, tra generale e particolare, tra realtà primaria e realtà secondaria e simili; benché in ogni parte abbiamo ritrovato relazione e correlazione, unità e distinzione nell'unità. Non v'ha una filosofia *generale* innanzi o dopo o accanto alle filosofie *particolari*: la filosofia particolare è generale, e all'inverso; né v'ha una storia generale, la quale non sia insieme storia particolare, e all'inverso. La storia è sempre storia dell'uomo in quanto artista, pensatore, produttore economico, essere morale; e, nel distinguere questi varî aspetti, essa ne pone l'unità, che non trascende questi aspetti varî, ma è questi aspetti stessi.

— e, per conseguenza, di una Storia della filosofia generale, fuori delle storie delle scienze filosofiche particolari

Parimenti la storia del pensiero, ossia la storia della Filosofia, che è uno di tali aspetti determinati, si divide nelle storie dei particolari concetti filosofici ed è storia dell'Estetica, storia della Logica, storia dell'Economica, storia dell'Etica; ma insieme si unifica in queste e *consiste non d'altro che di esse*, in esse risolvendosi interamente. Fuori delle storie particolari (che sono unità nella particolarità), non v'ha una *Storia generale della Filosofia*, nel significato di una storia della *Filosofia generale*, della *Metafisica*, o come altro si voglia chiamare.

A noi sembra che uno tra gli errori che viziano la storiografia della filosofia sia codesto pregiudizio di una trattazione della parte generale di quella storia, nella quale, a mo' d'esempio, le speculazioni intorno alla pratica entrino per incidente, buona parte delle dottrine logiche sia esclusa come non pertinente, e le dottrine sull'estetica vengano, se mai, accennate di furto e di volo. Il pregiudizio, in ultima analisi, proviene dalla vecchia idea di una Ontologia o Metafisica, come scienza di un mondo ideale, di cui la natura e l'uomo sarebbero attuazioni più o meno imperfette;

donde il considerare la parte forse piú viva e schietta della filosofia come filosofia speciale, concernente il cosiddetto mondo umano e naturale, e lasciarla fuori della storia vera e propria della filosofia, che sarebbe quella della filosofia generale. Di qui altresí la curiosa configurazione di questa « storia generale della filosofia », che, riguardata dappresso, si scopre come nient'altro che una serie di schiarimenti storici circa taluni problemi di Logica e taluni di Filosofia della pratica (individualità, libertà, sommo bene, ecc.) e parecchi nascenti dalle relazioni dei due ordini (conoscere ed essere, spirito e natura, infinito e finito, ecc.): tutti, senza dubbio, materia di storia filosofica, ma da integrare con gli altri problemi dai quali sono stati distaccati e senza i quali non riescono bene intelligibili. La filosofia è altrettanto nella *Poetica* e *Rettorica* quanto nella *Metafisica* di Aristotele, nella *Critica del Giudizio* del Kant non meno che nella sua *Critica della ragion pura*; e non è mai fuori delle varie trattazioni concernenti le cosiddette « parti speciali » della filosofia. Gli odierni storici della filosofia, che hanno superato tante forme di trascendenza, dovranno superare anche il residuo che ne serbano, per cosí dire, nella loro stessa casa.

Storie delle filosofie particolari e valore letterario di tali divisioni.

Certamente, la validità delle distinzioni tra i varî aspetti del reale e tra le varie filosofie particolari rende possibile divisioni letterarie, per le quali si compongano speciali trattazioni di Etica e di storia dell'Etica, di Logica e di storia della Logica, di Estetica e di storia dell'Estetica: ma per ciò stesso non è lecito, adottando consimile modo di divisione, costruire mai una trattazione di Filosofia generale e una corrispondente Storia della filosofia generale. Non è lecito, perché le anzidette divisioni letterarie suppongono una distinzione di concetti; ma una filosofia generale non è concettualmente distinguibile, o, quando si tenta di determinarla, si ottiene tutt'al piú, come si è detto,

un mucchio di frammenti storici, tratti dalle varie scienze filosofiche, un aggregato arbitrario.

La storia della Logica in senso particolare.

Con queste considerazioni si è data risposta alla domanda circa il rapporto che corre tra storia della Logica e storia della Filosofia, e che a nostro avviso è il medesimo di quello tra Logica e Filosofia, termini non distinguibili né opponibili. La Storia della Logica non è fuori della storia della Filosofia, ma è parte integrante di questa storia; e farne oggetto di trattazione speciale importa sempre comporre un'intera storia della filosofia, nella quale letterariamente si mettano in primo piano i problemi della Logica, gettando gli altri non fuori del quadro, ma nel fondo. Il medesimo si ripeta per la storia dell'Estetica, dell'Etica, e di qualsiasi altra particolare disciplina.

Lavori intorno alla storia della Logica.

Rinnovata più o meno profondamente la Logica (come si è cercato di fare in questo libro), consegue che anche le storie, che finora se ne posseggono, non finiscano di soddisfare del tutto; perché, condotte con criterî oltrepassati come il formalismo aristotelico o il panlogismo hegeliano, non interpetrano sempre con giustezza i fatti che formano la loro materia, o attribuiscono posto e importanza esagerata ad alcuni, trascurandone altri assai più degni di notizia e di esame.

Di libri speciali, che recano il titolo di « Storia della Logica », uno solo deve dirsi insigne per dottrina e per lucida e animata esposizione, la storia di Carlo Prantl, che sfortunatamente non va oltre il secolo decimoquinto, e ci lascia privi della sua guida per tutto il corso della filosofia moderna [1]. Ma anche i periodi largamente trattati

---

[1] *Geschichte der Logik im Abendlande*, Lipsia, 1855-1870, voll. quattro. — Per alcuni autori di logica, appartenenti ai secoli successivi, si hanno le sparse memorie che il P. venne inserendo in atti accademici, e che sarebbe opportuno raccogliere in volume.

(Antichità e Medioevo) vengono in essa considerati dall'angusto angolo visuale di un temperato aristotelismo e formalismo. Gli altri lavori, che si fregiano dello stesso titolo, sono trascurabili [1]. Vero è che le migliori storie della Logica non bisogna cercarle sotto questo nome, ma nelle migliori storie della filosofia, e innanzi a tutte in quella dello Hegel, che nella sua maggior parte è storia della Logica.

Augurando dunque una nuova trattazione condotta coi criterî ora accennati, ci restringeremo nelle pagine che seguono a schizzare la storia di alcuni punti della dottrina logica, senza pretesa alcuna di compiutezza, nemmeno approssimativa, e a fine di semplice illustrazione delle cose dette nella parte teorica. Nella quale parte teorica (per l'identità da noi dichiarata di filosofia e storia) la storia si può dire già contenuta e disegnata; e giova solo cavarnela fuori a miglior luce, e mettere i nomi e le date, che disopra sono stati quasi costantemente taciuti e sottintesi.

---

[1] Un rapido schizzo, compilato in parte sull'opera del Prantl, con annessa polemica contro gli avversarî della Logica hegeliana, precede la *Logik*[2] (1865) di Kuno Fischer. Carattere quasi esclusivamente bibliografico, con *excerpta*, ha la parte storica del *System der Logik* dell'Ueberweg (5ª ediz., 1882, curata da J. B. Meyer); e piú arida ancora è quella contenuta in L. Rabus, *Logik u. System der Wissenschaften* (Erlangen-Lipsia, 1895). Povera di notizie, verbosa e vaga, la *Gesch. d. Logik* di F. Harms (Berlino, 1881). Nelle recenti monografie intorno a punti particolari si nota l'efficacia della cosiddetta Logistica o nuovo formalismo, che induce a sprecare tempo e fatiche in inezie o curiosità di assai scarso pregio.

II

La teoria del concetto

Questione circa il « padre della Logica ».

Come si è ricercato chi fosse il « padre » dell'Estetica, e lo si è additato di solito in Platone, così per la Logica si è istituita l'analoga ricerca, e con consenso quasi unanime l'onorifica paternità è stata assegnata ad Aristotele. Senonché, pur concedendo in certo senso e in qualche misura le ricerche intorno agli « scopritori » e ai « padri », Aristotele non potrebbe ottenere quel posto, perché, se la Logica è la scienza del concetto, questa scienza era certamente cominciata prima di lui. E, del resto, Aristotele medesimo si attribuiva il solo vanto dell'avere ridotto a trattato la teoria del ragionamento[1]; e lasciava a Socrate l'altro dell'indagine e definizione del concetto (τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι), cioè del pensiero stesso (αρχή) della Scienza logica[2].

Socrate, Platone, Aristotele.

In quest'affermazione dell'assolutezza del sapere e della verità è il valore di Socrate di fronte ai sofisti, come è in genere l'importanza della Logica ellenica nell'età classica. La quale elaborò l'idea del sapere concettuale, della scienza o della filosofia, e la trasmise al mondo moderno, espressa in una terminologia che è per gran parte la stessa che ancora noi adoperiamo. Quasi con le medesime parole dei fi-

---

[1] *De sophist. elench.*, c. 34.

[2] *Metaphys.*, M, 4, p. 1078 *b*, 28-30; cfr. A, 6, p. 987 *b*, 2-3.

losofi greci, noi respingiamo ancora la rinascente sofistica, il perenne protagorismo, il sensismo che nega la verità, o, come l'antico Gorgia, col dirla individuale e incomunicabile, la abbassa al grado di sentimento o di pratica utilità. In Platone, la difesa e l'esaltazione del sapere concettuale furono accompagnate addirittura da dispregio verso la conoscenza del singolo e individuale: il mondo delle sensazioni si dissipava come fantasma al sole, al paragone del mondo immortale delle Idee. Ma Aristotele, pur tenendo fermo che non v'ha scienza dell'accidentale e dell'individuale, della sensazione legata allo spazio e al tempo, al *dove* e all'*ora*, e che oggetto della scienza è l'universale, l'essenza, il *che cosa è l'essere*, fu piú largo del maestro e, come salvò l'opera della poesia dalla condanna platonica, cosí in tutta la sua filosofia, e in tutte le sue indagini di fisico, naturalista, politico e storico, affermò la virtú dell'esperienza e dell'osservazione storica.

Dispute in Grecia intorno alla natura del concetto. — Trascendenza e immanenza.

D'altra parte, se in Socrate si ebbe solamente la coscienza ancora indeterminata e vaga dell'universale, e in Platone s'iniziò la ricerca del carattere del vero universale nella sua distinzione dall'universale empirico, in Aristotele questa ricerca dié frutti cospicui. Il problema circa la natura del concetto s'intrecciò, allora come poi, con l'altro problema circa la trascendenza o immanenza dei concetti, col quale (nonostante le strette relazioni che vi corrono) non si può del tutto identificare, epperò non si deve confondere. Infatti, il problema della trascendenza o immanenza degli universali si riduce a quello piú generale del rapporto tra valori e fatti, ideale e reale, dover essere ed essere; laddove l'altro circa la natura degli universali s'aggira sulla distinzione tra universali veramente logici e universali pseudologici, e sull'ammessibilità o meno degli uni o degli altri o degli uni e degli altri, e per conseguenza sul loro modo di relazione. Ma il nesso tra i due problemi

è dato da ciò, che, ove si neghino gli universali puri e reali lasciando sussistere solamente quelli arbitrarî e nominali, cade anche la questione circa l'immanenza o trascendenza degli universali. Nel primo problema e nella polemica di Aristotele contro Platone intorno alle idee, è potuto persino sembrare a taluni critici (Zeller e altri) che Aristotele fraintendesse il suo maestro con l'immaginare un errore che questi non aveva mai commesso, o che, tutt'al piú, si rivolgesse contro esposizioni grossolane della dottrina, aventi corso presso qualche scuola platonica. Ad altri invece (e ricordiamo il Lotze) è parso che Aristotele in fondo la pensasse nel modo medesimo di Platone; il quale, ponendo l'esistenza delle idee in uno spazio iperuranio, in un sopramondo o sopracielo, veniva a rifiutare a esse quella realtà, che Aristotele loro rifiutava, e a considerarle come valori e non come esseri: quantunque l'uso linguistico greco gl'impedisse di esprimere la differenza, come impediva di esprimerla allo stesso Aristotele quando lo conduceva a denominare i generi « sostanze seconde » (δεύτεραι οὐσίαι). E sebbene per quel che concerne la prima interpetrazione anche a noi sembri che non si possa coi documenti spesso incerti offertici dai dialoghi platonici infirmare un così solenne documento quale la testimonianza di Aristotele [1]; e circa la seconda, che per essa non tanto si purghi Platone del vizio della trascendenza, quanto piuttosto se ne faccia partecipe anche il suo avversario; quel che c'importa notare è che l'opposizione di Aristotele al suo predecessore non ha nulla che vedere con l'opposizione del moderno nominalismo ed empirismo contro l'idealismo, la quale contesta la verità stessa del concetto. Verità, che Aristotele negava

---

[1] Si vedano sul proposito le osservazioni del Lasson nella prefaz. alla sua recente traduzione tedesca della *Metafisica* (Jena, Diederichs, 1907).

tanto poco quanto Platone, ed esplicitamente dava per questa parte piena ragione al suo predecessore, approvando l'atto di accusa da lui steso contro i sofisti, che si attenevano non all'universale ma all'accidente, cioè al non-ente.

Controversie in Platone circa le varie forme del concetto.

Il cominciamento dell'indagine circa la natura degli universali o idee è da vedere piuttosto negli impacci di Platone innanzi alle domande: se vi siano idee di ogni cosa, delle cose artificiali come delle naturali, delle nobili e delle vili, delle cose o anche delle proprietà e relazioni, delle cose buone o anche delle cattive (καλὸν καὶ αἰσχρὸν, ἀγαθὸν καὶ κακόν)[1]. Impacci, dai quali egli non esce se non con istrane ammissioni, come quella che vi siano «idee» di tutte le cose anzidette, per ricadere poco dopo in contradizioni; e nondimeno, attraverso impacci e contradizioni, si vedono profilarsi i problemi odierni: se le idee siano concetti rappresentativi (di cose), o non piuttosto categorie (idee di relazione); se gli opposti siano specie particolari delle idee (se vi siano idee di cose turpi e brutte, come delle belle e buone); se si possano discernere, rispetto alle idee, il mondo naturale e il mondo umano (le cose naturali e le cose artificiali); oltreché nello stesso Platone si hanno accenni a distinguere il sapere matematico dal sapere filosofico.

I concetti filosofici, e gli empirici e astratti in Aristotele. Filosofia, fisica, matematica.

In Aristotele la determinazione del concetto filosofico rigoroso e la distinzione di esso da quelli empirici e astratti, compie grandi passi, quantunque non appaia, per quanto ci è noto, come risoluzione dei notati impacci platonici. Aristotele segna accuratamente i limiti tra la filosofia (e perciò tra il concetto filosofico) e le scienze fisiche e matematiche (e perciò i concetti fisici e matematici). La Filosofia, scienza di Dio o teologia (come anche la chiama), tratta dell'ente nella sua assolutezza, non degli enti particolari nè della materia che entra a comporli; le scienze

---

[1] Cfr. in ispecie il *Parmenide*, il *Teeteto* e il X della *Repubblica*.

non filosofiche trattano invece sempre di entità particolari (περὶ ὄν τι καὶ γένος τι), e tolgono i loro oggetti dal senso o li assumono sotto ipotesi, dandone dimostrazioni ora piú ora meno esatte. Tutte le scienze fisiche hanno d'uopo di alcuna determinata materia (ὕλη), perché concernono sempre nasi, occhi, carni, ossa, animali, piante, radici, cortecce: cose materiali, insomma, e soggette al movimento; e anche intorno all'anima, o piuttosto a una sorta di anima (περὶ ψυχῆς ἐνίας), in quanto questa non è senza materia, sorge una scienza fisica. Le matematiche, al pari della filosofia, studiano, non già le cose soggette al movimento, ma l'ente immobile; senonché, a differenza della filosofia, non prescindono dalla materia nella quale i loro oggetti sono come incorporati (ὡς ἐν ὕλῃ): la soppressione della materia è ottenuta in esse solo per aferesi o astrazione [1].

Gli universali del «sempre» e quelli del «per lo piú».

In questo contrasto del procedere filosofico con quello fisico e matematico è il punto d'appoggio dell'empirismo e matematismo; il quale, inferiore ad Aristotele, nega la scienza intorno all'essere assoluto (περὶ ὄντος ἁπλῶς), lasciando in vita solamente il secondo ordine di scienze, intorno al materiale e all'astratto. — Importante è poi in Aristotele un'altra distinzione, che, a dir vero, non si riesce a scorgere fino a qual punto egli riattaccasse alla precedente tra filosofia e fisica, con la quale sostanzialmente fa tutt'uno. Aristotele conosceva due forme di universali: l'universale del sempre (τοῦ αἰεί) e quello del per lo piú (τοῦ ὡς ἐπὶ τό πολύ) [2]. Ben si accorgeva della differenza tra il primo, che è davvero universale, e il secondo che è tale solamente in modo approssimativo e improprio, e si domandava perfino se vi sia solamente il per lo piú, e non anche il sempre; ma il suo interessamento si volgeva,

[1] *Metaphys.*, E, 1, p. 1025 *b*, 1026 *a*.

[2] *Metaphys.*, ivi, 1027 *a*.

piuttosto che alla differenza comparativa delle due forme, al comune carattere di universalità che entrambe asserivano di fronte all'individuale e accidentale. La scienza (egli diceva) si occupa non dell'accidentale ma dell'universale, o che sia eterno e necessario (ἀναγκαῖον) o solo approssimativamente universale (ἐπὶ τό πολύ) [1]. Filosofia, fisica e matematica avevano allora, agli inizî della scienza, un avversario comune nel sensismo e nella sofistica; e contro di esso si stringevano in alleanza, anziché, come poi accadde, combattere in guerra intestina.

Controversie di Logica nei Medioevo.

Senza indugiare sul posteriore scetticismo, sul misticismo e sul mitologismo che segnarono la dissoluzione della filosofia antica e il germe di una vita nuova (di gran lunga piú d'ogni altro il mitologismo cristiano, che aveva accolto elementi della filosofia antica e sviluppò presto una importante teologia), è da avvertire il non lieve avanzamento che compí il problema logico nelle scuole medievali; giacché non sembra ormai piú lecito considerare la filosofia medievale (secondo che un tempo si è usato) quasi episodio trascurabile, mero detrito della cultura antica senza connessione alcuna col posteriore moto degli spiriti. Certamente, nelle dispute dei nominalisti e realisti, si trascinava il problema della trascendenza e immanenza, che non era dato risolvere coi presupposti di una filosofia avente accanto a sé una teologia, della quale si faceva ancella. La trascendenza platonica era insanabile nel cristianesimo; e coloro, che ai giorni nostri s'industriano di purificare il cristianesimo dalle scorie del pensiero greco, non s'avvedono che in questo purificamento, operato dalle loro filosofie dell'azione e dell'immanenza, distruggono o superano il cristianesimo stesso [2].

---

[1] *Anal. post.*, I, c. 30.

[2] Si vedano gli scritti del Gentile, a proposito del De Wulf e del La Berthonnière, in *Critica*, III, pp. 203-21, IV, pp. 431-445.

Nominalismo e realismo.

Ma nelle dispute dei nominalisti e realisti, oltre la questione del posto che tocca alla scienza rispetto alla fede religiosa, o alla scienza mondana rispetto alla scienza rivelata e divina, si agitava anche la questione circa la natura del concetto; cioè proseguiva l'indagine platonico-aristotelica intorno alla dottrina del concetto, nel secondo dei significati da noi distinti. Neanche in tale indagine si giunse a una vera conclusione: la formola conciliatoria degli interpetri arabi di Aristotele, accettata da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, onde gli universali erano affermati come esistenti *ante*, *in* e *post rem*, quantunque le si possa conferire un significato plausibile, veniva intesa in modo superficiale, e perciò non a torto è sembrata a qualche critico troppo comoda e sbrigativa [1]. Una disputa di quella sorta non si risolve con una somma delle opinioni discordanti, come nella predetta formola, o con una media, come nel concettualismo. Ma i realisti, sostenendo gagliardamente la verità dell'universale filosofico, sostennero i diritti del pensiero razionale e della filosofia; e i nominalisti, da parte loro, asserendo in contrapposto ai primi l'universale nominalistico, prepararono le teorie moderne circa la scienza naturale. Il realismo produsse un pensiero filosofico di alta importanza, com'è il famoso argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, nel quale (sebbene attraverso il mito di un Dio personale) si afferma l'unità di essenza ed esistenza, la realtà di ciò che è concepibile e veramente concepito. Gaunilone, che confutava e ironizzava quel concetto, recando in esempio « un'isola perfettissima », pensabile eppure inesistente, sembra un Kant anticipato, il Kant che nello stesso intento recava l'esempio famoso dei cento talleri: se pure non sia piú esatto dire che il Kant fu, in quel caso, un Gaunilone in ritardo. Al

[1] Prantl, *Gesch. d. Logik*, III, pp. 182-3.

quale avversario Anselmo replicava (come poi al Kant lo Hegel) che non si trattava di un'isola (di cento talleri, di qualcosa d'immaginabile e che non è punto concetto), ma dell'Essere di cui non si può pensare il maggiore e il piú perfetto (del concetto vero e proprio). D'altra parte, i nominalisti, che, come Roscellino, sostenevano che le *universales substantiæ* erano *nonnisi flatus vocis*, adempirono l'utile ufficio di non lasciare confondere e perdere nella filosofia le scienze di esperienza. La connessione del nominalismo col naturalismo si vede chiara in Ruggiero Bacone, che considerava i fatti individuali, la cosí detta esperienza esterna, nella sua immediatezza, come l'oggetto vero e proprio della scienza, e i concetti come semplici mezzi d'inquadrare la sterminata ricchezza dell'individuale. « *Intellectus est debilis* (egli diceva); *propter eam debilitatem magis conformatur rei debili, quæ est universale, quam rei quæ habet multum de esse, ut singulare* ».

Nominalismo, misticismo e coincidenza degli opposti.

Ma i nominalisti, *dialecticæ hæretici* (come li chiamava Anselmo), erano eretici nella sola cerchia dialettica. La verità restava per essi un di là: il concetto, la *secunda intentio*, era, sí, cosa arbitraria, « *ad placitum instituta* », « *forma artificialis tantum, quæ per violentiam habet esse* »; ma di là c'era sempre la fede e la rivelazione. Dio è la verità, e in Dio le idee sono reali; onde Ruggiero Bacone accanto all'esperienza sensibile faceva la sua parte, come i positivisti o neocritici odierni, al sentimento o, com'egli diceva, al lume interiore. Il misticismo, che si svolse nella filosofia medievale dall'unilaterale realismo non meno che dall'unilaterale nominalismo, dà la mano, sull'alba dei tempi nuovi, alla filosofia del Cusano, allo scetticismo, alla *docta ignorantia*. La quale non è mera negazione, tantoché in essa, quantunque in forma negativa e con miscuglio religioso, si viene abbozzando la teoria della coincidenza degli opposti, ossia gl'incunaboli di quel movimento lo-

gico moderno, che doveva vincere in ultimo la trascendenza. La coincidenza degli opposti è il germe della dialettica, la quale unifica valore e fatto, ideale e reale, dover essere ed essere: importante pensiero, che riappare nella mistica tedesca, e (cosa significante pei suoi futuri destini) risuona già sulle labbra di Martin Lutero, il quale diceva che la virtú sta col vizio contrario, la speranza con l'ansia, la fede col vacillamento, anzi con la tentazione, la dolcezza con lo sdegno, la castità con la brama, la grazia col peccato, come in natura il caldo col freddo, il bianco col nero, la ricchezza con la povertà, la sanità con la malattia; e che «*peccatum manet et non manet, tollitur et non tollitur*», e che, nell'istante in cui si cessa di farsi migliori, si cessa altresí di essere buoni [1]. E, prima che diventasse dominante in Jacopo Böhme, il medesimo concetto della coincidenza degli opposti era svestito della sua forma religiosa ed eloquentemente difeso in Italia da Giordano Bruno [2].

Il Rinascimento e il naturalismo. — Bacone.

Questa corrente di pensiero, realistica, mistica e dialettica, doveva dare solamente qualche secolo piú tardi i suoi frutti migliori. Per intanto, nel secolo decimosesto e piú ancora nel seguente, la vittoria sembrò restare al nominalismo, cioè al naturalismo. In Italia, Leonardo da Vinci irrideva le dispute teologiche e speculative, e celebrava non già la mente, ma l'occhio dell'uomo, cioè la scienza d'osservazione; e la stessa via tenevano gli antiaristotelici e naturalisti, che fecero sopra la scolastica valere le scienze naturali. In Inghilterra, l'altro Bacone non sarà da considerare gran filosofo né gran naturalista, ma fu certo l'abile e facondo banditore del naturalismo che lottava per aprirsi la strada, anzi del naturalismo trionfante.

---

[1] Per questi luoghi degli scritti di Lutero, si veda F. J. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Lipsia, 1908, pp. 44-6.

[2] Si veda il mio saggio sullo Hegel, c. 2.

Si potrebbe dire che nel *Novum Organum* l'universale del « per lo piú » rivendichi i suoi diritti di fronte a quello del necessario e dell'eterno, non certamente con l'intento di sopraffare l'altro, ma bene d'integrarlo. Perché il sillogismo, diceva Bacone, non basta, ed occorre l'induzione; la filosofia e la teologia hanno diritto nel loro campo, ma fa d'uopo anche una scienza fisica; all'induzione filosofica, che va di lancio alle cause prime, deve accompagnarsi l'induzione graduale (la sola che interessi al naturalista), la quale congiunge per mezzo di leggi via via piú generali i fatti particolari; le cause finali sono da bandire dallo studio della natura per attenersi a quelle efficienti, e sono da bandire le *anticipationes naturæ*, cioè le intrusioni del filosofismo nelle scienze naturali.

L'ideale della scienza esatta e la filosofia cartesiana.

Per un altro verso, in quel tempo il concetto puro si venne malamente identificando col concetto astratto, il razionalismo speculativo prese forma di razionalismo matematico, e l'ideale della filosofia si confuse con l'ideale della scienza esatta. Questa tendenza si scorge già in Leonardo, che, fuori e talvolta sopra dell'esperienza, vantava la sola « ragione », cioè il calcolo; e piú tardi si mostra chiara in Galileo. Animata da essa è la filosofia cartesiana, quella cioè di Cartesio e dei suoi prosecutori, segnatamente dello Spinoza e del Leibniz: la quale è perciò per eccellenza filosofia intellettualistica, fondata sopra escogitazioni vuote ed eseguita con divisioni rigide, con metodo meccanistico, o finalistico altresí ma operante sempre per mezzo del meccanismo. Certamente anche sotto queste forme improprie il pensiero filosofico avanzò: crebbe la coscienza dell'interiorità filosofica con Cartesio, dell'unità del reale mercé il concetto spinoziano di sostanza, dell'attività spirituale mercé il dinamismo leibniziano; ma la Logica rimase, nel suo complesso, quella vecchia e scolastica. La purità del concetto fu asserita a spese della concretezza; onde il concetto

è nelle dottrine logiche di quegli autori sempre qualcosa di astratto, per quanto gli si riconosca realtà, e anzi si creda di poter pensare con esso il Realissimo (il Dio di Cartesio, la Sostanza dello Spinoza, la Monade del Leibniz). Il secolo decimottavo, matematico, astrattista, intellettualista, raziocinatore, antistorico, illuminista, riformista e in ultimo giacobino, è il figlio legittimo di codesta filosofia cartesiana, che scambia la logica della filosofia con la logica della matematica, la ragion ragionante con la ragion raziocinante e calcolante. La Francia, che fu il paese in cui nacque e si radicò piú profondamente e si sparse piú largamente, deve a essa, piú forse che non alla Scolastica, l'impronta mentale che ancora serba e che il forte influsso germanico, fattosi sentire anche nella cultura francese durante il secolo decimonono, non è valso a mutare. E solo ai giorni nostri il paese tipico dell'intelletto astratto tenta di farsi filosoficamente piú concreto, e si trova ora nello stadio dell'estetismo o intuizionismo, che potrà apportare una vera rivoluzione (se quel moto non sarà soffocato o non andrà disperso) nel tradizionale spirito francese.

Avversari del cartesianismo. — Vico.

L'opposizione all'astrattismo non fu rappresentata nel secolo decimosettimo, e per gran parte del decimottavo, se non da pensatori poco sistematici, presso i quali essa non andò oltre la forma logica del presentimento e quella letteraria dell'aforisma. Tale in Francia Biagio Pascal col suo anticartesianismo, col suo restringere il valore delle matematiche e celebrare le ragioni del cuore che la ragione non conosce; e, in Germania, lo Hamann, che ebbe cosí forte il senso della tradizione, della storia, del linguaggio, della poesia e del mito, e perfino della verità contenuta nel principio della *coincidentia oppositorum*, che egli ritrovò in un volume, venutogli sott'occhio, del Bruno. Un solo profondo e sistematico pensatore rappresentò l'opposizione all'astrattismo e al cartesianismo, l'italiano Giambattista Vico, il

quale, prima e piú chiaramente dello Hamann, intravide l'unità di filosofia e storia, o, com'egli diceva, di filosofia e filologia; concepí il pensiero come una storia ideale della realtà, immanente alla storia reale che corre nel tempo; abolí le distinzioni del concetto come specie separate e vi sostituí quella dei gradi o momenti, che egli (come poi lo Schelling) chiamava epoche ideali; considerò il secolo astrattista e matematico, che si vedeva sorgere innanzi, come un'imminente età di decadenza filosofica, presagendo gli effetti dell'antistoricismo di Cartesio (e il presagio si avverò); e abbozzò a questo modo una nuova Logica, assai diversa da quella di Aristotele o dalla allora recentissima dell'Arnaud: una Logica, in cui Platone e Bacone, Tacito e Grozio, l'idea e il fatto, dovevano ricevere appagamento. Ma se gli altri oppositori furono poco efficaci per l'avversa condizione degli spiriti, il Vico rimase inefficace anche perché nato in Italia, nel tempo appunto in cui l'Italia usciva, in quanto paese iniziatore e produttore, dalla circolazione del pensiero europeo e cominciava ad aprirsi passivamente alle forme piú popolari del pensiero straniero. Perfino la patria piccola del Vico, Napoli, si fece, allora, enciclopedistica e sensistica; e non cominciò davvero ad avvertire l'anticipato antidoto, composto dal Vico per quei malanni, se non all'incirca un secolo dopo [1].

Logica empiristica e suo dissolvimento. — Locke, Berkeley e Hume.

Il superamento della Logica del concetto astratto, e la formazione di quella del concetto concreto o concetto puro o idea, si attuò per altre vie, e primamente per una sorta di riduzione all'assurdo della Logica empiristica e matematica, in forza dello scetticismo al quale questa doveva di necessità mettere capo. Riduzione all'assurdo e scetticismo terminale, che si osserva nel corso storico della filosofia inglese, a cominciare dal Locke, anzi dall'Hobbes,

---

[1] Si veda la mia *Filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911).

fino all'Hume. Il Locke, movendo dalla percezione come presupposto, deriva tutte le idee dall'esperienza, col solo strumento della riflessione; e, rigettando le idee innate e considerando come piú o meno arbitrarie le altre, serba qualche oggettività solamente alle idee matematiche, che si riferirebbero alle cosí dette qualità primarie. Il Berkeley nega l'oggettività anche delle qualità primarie: tutti i concetti, cosí naturalistici come matematici, sono per lui concetti astratti e, in quanto tali, privi di verità; la sola verità è l' «idea», che in lui significa nient'altro che sensazione o rappresentazione del singolo. La sua Logica non è nemmeno empiristica, perché non è logica sotto nessun aspetto; ed è, tutt'al piú, un'estetica sostituita alla logica e data per logica. Che egli poi, non ostante la sua negazione totale degli universali (di quelli empirici e astratti non meno che degli speculativi, da lui nemmeno mentovati), si argomenti di vincere lo scetticismo e ponga, in effetto, le basi di una concezione spiritualistica e volontaristica della realtà, le quali debbono, a nostro parere, esser serbate e adoperate dal pensiero moderno, prova che la sua filosofia non è in tutto d'accordo con la sua gnoseologia, e non già che questa non sia la negazione totale del concetto e del pensiero. Conseguenza diretta del Berkeley, dunque, non poteva essere se non lo scetticismo di David Hume, il quale scuote il fondamento stesso sopra cui poggia tutta la scienza della natura, il principio di causa.

La scienza esatta e Kant. — Il concetto della categoria.

Per effetto di questo scetticismo estremo, il superamento della Logica empiristica e astrattistica dové essere iniziato con la riedificazione di questa Logica stessa (perché non si supera ciò che non esiste), cioè con la dimostrazione, contro l'Hume, che la scienza esatta della natura è possibile. Tale è l'assunto capitale della *Critica della ragion pura*, contenente la Logica delle scienze naturali e matematiche, pensata non piú da un empirista, ma da un

filosofo il quale ha oltrepassato l'empirismo e riconosciuto che i concetti di esperienza presuppongono l'intelletto umano che originalmente li costruisca. Per questa via si era già messo il Leibniz, polemizzando contro il Locke e sostenendo che la riflessione a cui si appellava costui rimandava alle idee innate: perché, se la riflessione (egli diceva) è nient'altro che «*une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous*», come mai si può negare «*qu'il y est beaucoup d'inné en nous, puisque nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes? Peut-on nier qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objects de nos idées intellectuelles?*»[1]. I *Nuovi saggi*, nei quali queste e altre teorie affini erano svolte, rimasti inediti oltre un mezzo secolo, giunsero opportuni, nel 1765, a fecondare il pensiero tedesco, e operarono sul Kant a una con l'empirismo e con lo scetticismo inglesi: questi dandogli il problema, e quelli come un barlume di soluzione. Ma le idee innate del Leibniz sono profondamente cangiate nel concetto kantiano della categoria, che è elemento formale e non sussiste realmente se non nell'atto stesso, che essa effettua, del giudizio. Le matematiche vengono in questo modo rassicurate nel loro possesso, non più mercé le oggettive qualità primarie lockiane, ma per il loro fondarsi sulle forme a priori della intuizione, spazio e tempo; e raffermate altresí le scienze naturali, perché i concetti di queste sono costituiti per mezzo delle categorie dell'intelletto operanti sui dati dell'esperienza. Detta la cosa in altri termini, il valore della scienza matematica e naturale è dimostrato col dimostrare che essa è opera necessaria dello spirito.

---

[1] *Nouveaux essais*, avant-propos.

I limiti della scienza e lo scetticismo kantiano.

Ma, per un altro verso, al rafforzamento teorico della scienza esatta e naturale si accompagna, nel medesimo Kant, una restrizione di valore. Quella scienza è necessaria, perché prodotta dalle categorie; ma le categorie non possono attuare il loro potere se non, come si è detto, sopra i dati dell'esperienza; epperò quella scienza è rinchiusa nell'esperienza, e ogni volta che fa il conato di varcarne i confini, si avvolge in antinomie e paralogismi e annaspa nel vuoto: aggirandosi nei fenomeni, non può mai superarli e attingere la «cosa in sé».

I limiti della scienza e il Jacobi.

Parrebbe da ciò che il Kant dovesse terminare in un rinnovato nominalismo e misticismo; e in parte, infatti, è anche così. Contemporaneamente a lui, il Jacobi avvertiva il limite in cui è chiusa la scienza meccanistica e deterministica della natura (la cui somma espressione filosofica egli riponeva nell'*Etica* dello Spinoza), operante col principio di causa e impotente, se non voglia suicidarsi, a uscire dal finito, che essa configura in serie causali; e concludeva pel misticismo e pel sentimento, organo della conoscenza di Dio. Al pari del Jacobi, il Kant ricorre, a sua volta, alla forma ateoretica dello spirito, alla ragion pratica e ai postulati di essa, che dovrebbero dare la certezza di quel Dio, di quella immortalità, di quella libertà umana, che alla ragione teoretica non rifulgono. Ma nel Kant c'è ben altri elementi filosofici positivi che non nel Jacobi; e questi elementi, quantunque da lui non elaborati a sufficienza e non messi in armonia tra loro, conferiscono alla sua filosofia il carattere di una nuova Logica in abbozzo. Perché egli non ammette solamente una ragione teoretica, ma anche una ragione pratica, la quale non si può dire più semplicemente pratica se produce in qualche modo (e sia pure sotto titolo di postulati) conoscenze, e conoscenze di suprema importanza; e ammette anche un giudizio estetico che, pure svolgendosi senza concetti, non appartiene alla sfera degli

Gli elementi positivi nello scetticismo kantiano.

interessi pratici; e un giudizio teleologico, che è bensí regolativo e non costitutivo, ma non per questo è arbitrario e privo di significato; — e, infine, le stesse contradizioni, in cui l'intelletto s'impiglia quando si prova a estendere le categorie di là dall'esperienza, non si possono ragionevolmente considerare meri errori, perché costituiscono problemi serî, se l'intelletto vi s'impiglia non a capriccio, ma di necessità. Tutto ciò fa presentire l'avvento di una nuova Logica, che dovrà mettere a posto questi sparsi elementi di verità e risolverne le contradizioni. Ma la filosofia kantiana, oltre questi elementi e questi stimoli, contiene anche il concetto fondamentale della nuova Logica nella sintesi a priori, che è unità di necessario e contingente, di concetto e intuizione, di pensiero e rappresentazione, ed è, dunque, nient'altro che il concetto puro, l'universale concreto.

La sintesi a priori.

Il Kant non si avvide di ciò; e invece di condurre fino in fondo, con mente sgombra di pregiudizî, il suo geniale pensiero, si lasciò vincere anch'esso dall'astrattismo dei tempi suoi, e la sintesi a priori logica e filosofica considerò solamente sotto l'aspetto della sintesi a priori, piú o meno arbitraria, delle scienze. Onde l'apriorità dell'intuizione non lo condusse all'arte, ma alle matematiche (Estetica trascendentale) [1]; l'apriorità dell'intelletto non lo condusse alla Filosofia, ma alla Fisica (intelletto astratto): e la sua sintesi a priori dové confessare, innanzi ai problemi filosofici, la propria impotenza. Scoprendo la sintesi a priori, il Kant aveva messo la mano sopra un concetto profondamente romantico; ma l'esecuzione ne fu poi classicistica e intellettualistica. La sintesi è la realtà palpitante che si fa e si conosce nel farsi: la filosofia kantiana s'irrigidisce da capo nei concetti delle scienze, ed è una filosofia,

L'intima contradizione del Kant. Principio romantico ed esecuzione classicista.

---

[1] Si veda ciò che si è osservato in proposito nell'*Estetica*[4], P. II, c. 8.

in cui il senso della vita, della fantasia, dell'individualità, della storia manca, quasi altrettanto che nei grandi sistemi dell'età cartesiana. Chi non si avvede di questo profondo dramma, chi non intende questa contradizione, chi innanzi all'opera del Kant non è preso dal bisogno o di andare innanzi o di tirarsi indietro, non è pervenuto al cuore di quell'opera, non ha toccato il centro di quel pensiero. I vecchi filosofi, che condannarono il Kant come scettico e corruttore della filosofia, e si tennero bene stretti al volfianesimo o alla scolastica, e i nuovi, che lo salutarono precursore e di lui si fecero appoggio per salire piú alto, sono i soli che entrarono veramente in relazione intrinseca col suo spirito; perché non ci sono, a dir vero, in questo caso se non le due possibilità dell'aborrimento o dell'attrazione. Nel mezzo di una battaglia, o si fugge o si combatte: sedersi tranquillo e trovarcisi a bell'agio è atteggiamento da inconsapevole e da folle. Certo, meglio combattere che fuggire; ma meglio fuggire che starsene irresoluto. Chi fugge, salva almeno la propria pelle, ossia, fuori di metafora, salva la vecchia filosofia, che pure è qualcosa: l'irresoluto perde insieme vita e gloria, la vecchia filosofia e la nuova.

Progresso sul Kant: Fichte, Schelling, Hegel.

La nuova filosofia fu quella dei tre grandi postkantiani, il Fichte, lo Schelling e lo Hegel; nel primo dei quali, cancellata ogni traccia della Cosa in sé, domina il concetto dell'Io, ossia dello Spirito, che crea il mondo in virtú dell'immaginazione trascendentale e lo ricrca nel pensiero; nel secondo, è il concetto dell'Assoluto, unità di soggetto e oggetto, che ha per organo l'intuizione intellettuale; nel terzo, è questo concetto stesso, che ha per organo sé medesimo, cioè la logicità. Tutti e tre sono kantiani, ma tutti e tre (e segnatamente i due ultimi) non sono unicamente kantiani. Essi mettono in opera motivi che il Kant ignorava o timidamente adoperava, e in particolare la tradizione mistica e le nuove tendenze del pensiero estetico

e storico; onde superano l'età del Kant, l'astrattismo e l'intellettualismo, si ricongiungono idealmente al Vico (il piccolo Vico tedesco fu lo Hamann), e inaugurano il secolo decimonono.

La Logica dello Hegel. Il concetto concreto o Idea.

Trascurando le particolari differenze tra questi pensatori e il processo storico onde dall'uno si viene all'altro, e prendendo il risultato di quel moto speculativo nella sua forma piú matura, che è il sistema dello Hegel, si vede in questo (come, dopo le lunghe vicende di una rivoluzione, una nuova società) l'assetto della nuova dottrina concernente il concetto. L'inconsapevolezza del Kant circa le conseguenze della sintesi a priori era stata tale che egli non aveva dubitato di affermare che la Logica, fin dai tempi di Aristotele, aveva ricevuto forma cosí giusta e sicura da non dover fare un sol passo indietro né poterne fare uno innanzi [1]. Ma lo Hegel ribatteva che ciò era segno piuttosto che quella scienza richiedesse una totale rielaborazione, perché un lavorio di duemila anni doveva pur avere procacciato allo spirito una piú alta coscienza del proprio pensiero e della propria essenziale natura [2]. Che cosa era il concetto per lo Hegel? Non quello delle scienze empiriche, che consiste in una semplice rappresentazione generale, e perciò sempre in qualcosa di finito; è barbarie mentale chiamare concetti formazioni intellettive come «azzurro», «casa», «animale». E neppure quello delle matematiche, che è atto di arbitrio: nelle matematiche vi ha di razionalità logica ciò solamente che in esse appare come «irrazionale». Codesti, che a torto si chiamano concetti, sono prodotti dell'intelletto astratto, laddove il concetto vero è opera dell'intelletto concreto, ossia della ragione. Perciò anche la vera logicità non ha che vedere col sapere immediato dei sentimentalisti e dei mistici,

[1] *Krit. d. rein. Vern.*, ed. Kirchmann, pp. 12-3.
[2] *Wiss. d. Logik*, I, p. 35; cfr. p. 19.

e con l'intuizione degli estetizzanti: formole che esprimono l'esigenza del concetto, ma ne danno solo una determinazione negativa, e dicono quel che non è rispetto alle scienze empiriche, ed errano poi nel dire quel che esso è nella filosofia. Del resto, le manchevolezze dell'intelletto astratto, generando il puro vuoto o la cosa in sé (la quale, non che inconoscibile, come il Kant credeva, è anzi la cosa piú nota, l'astrazione che l'uomo compie da ogni cosa e dal pensiero stesso), aprono la via ai fantasmi e ai capricci del misticismo e dell'intuizionismo. Il concetto vero è idea, e l'idea è l'assoluta unità del concetto e della sua oggettività. Definizione, che è sembrata stravagante o certamente oscurissima; eppure non offre altro che l'elaborazione, in forma piú rigorosa, della sintesi a priori kantiana, per modo che si potrebbero senz'altro considerare equivalenti i due termini, e dire che la sintesi a priori logica è l'Idea, e l'Idea la sintesi a priori logica. Se lo Hegel non è stato inteso, ciò segue dal non essere stato inteso davvero nemmeno il Kant; e coloro che asseriscono d'intendere quel che il Kant volesse dire, ma non già quel che volesse dire l'altro, sono in inganno, perché il Kant e lo Hegel dicono il medesimo, quantunque il secondo con maggiore consapevolezza e chiarezza, cioè assai meglio [1].

Identità dell'Idea hegeliana con la sintesi a priori kantiana.

---

[1] Kuno Fischer, nella sua *Logica*, esponendo il pensiero dello Hegel, distingue limpidamente i concetti empirici dai concetti puri, e nota che quelli puri o filosofici sono fondamento e presupposto degli altri. In effetto (egli dice) i concetti empirici « si formano delle rappresentazioni singole o intuizioni col riunire i caratteri omogenei e separarli dagli eterogenei;... e cosí sorgono le rappresentazioni generali, i concetti di classe »: empirici, perché d'origine empirica, e rappresentativi, perché rappresentano intere classi di oggetti singoli, rappresentazioni generalizzate. Ma in fondo a ciascuno di essi si trovano giudizî o sintesi, che contengono elementi non empirici e non rappresentabili, elementi a priori e solamente pensabili. Sono questi i

L'idea e le antinomie. La dialettica.

L'idea, l'universale concreto, il concetto puro ripugna alle partizioni meccaniche, che si adoperano pei concetti empirici, perché ha la sua propria partizione, il suo proprio e intimo ritmo, mercé cui si divide e si unifica, e si unifica dividendosi e si divide unificandosi. Il concetto pensa la realtà, che non è immobile ma in moto, non essere astratto ma divenire; e perciò in esso le distinzioni si generano l'una dall'altra e le opposizioni si conciliano. Lo Hegel non solamente dà il significato vero alla sintesi a priori kantiana, riconoscendola come concetto concreto, ma ricolloca nel grembo di essa le antinomie: la contradizione non è effetto del limitato pensiero umano innanzi alla non contradittoria realtà, che il pensiero sarebbe incapace di attingere, ma è il carattere della realtà stessa, che si contradice in sé medesima, ed è opposizione, *coincidentia oppositorum*, sintesi degli opposti, dialettica. Una nuova dottrina degli opposti, e i lineamenti di una nuova dottrina della distinzione, accompagnano la nuova dottrina del concetto puro. In questa filosofia può dirsi che si compendî veramente tutta la storia precedente del pensiero. Il concetto di Socrate ha acquistato la realtà dell'idea di Platone, la concretezza del sinolo aristotelico, l'unità-opposizione del Cusano e del Bruno, la conciliazione vichiana di filosofia e filologia, l'unità-distinzione della sintesi kantiana e la pieghevolezza estetica dell'intuizione intellettuale schellinghiana.

---

veri concetti, i primi pensieri nell'ordine ideale, senza i quali nulla si può pensare (*Logik*², I, sez I, § 3). La differenza tra questi concetti puri o categorie, e quelli empirici, non è di quantità, ma di qualità: i concetti puri non sono i più generali, le classi generalissime; non rappresentano fenomeni, ma connessioni e relazioni; possono paragonarsi ai segni (+, −, ×, :, $\sqrt{}$, ecc.) delle operazioni aritmetiche, e non si ottengono per astrazione, ché anzi per loro mezzo si compiono le astrazioni tutte (l. c., §§ 5-6).

Le lacune e gli errori della Logica hegeliana. Conseguenze di essi.

Nondimeno, la storia del pensiero non si arresta allo Hegel, e nello Hegel stesso si scorgono i punti ai quali si doveva attaccare la storia seguente: le lacune che egli lasciò, e gli errori nei quali cadde. L'errore capitale fu l'abuso del metodo dialettico, il quale, sorto per risolvere filosoficamente il problema degli opposti, fu dallo Hegel esteso ai concetti distinti, essendo la stessa sintesi kantiana interpetrata da lui come nient'altro che unità di opposti. Da ciò l'impossibilità in cui egli si trovò di attribuire il giusto ufficio e valore alle forme alogiche dello spirito, come l'arte, e ateoretiche, come le scienze naturali e matematiche: e al pensiero logico medesimo, il quale, violando le leggi della sintesi, finí col sovrapporsi alla storia e alle scienze naturali, che procurò di risolvere in sé col dialettizzarle come filosofia della storia e filosofia della natura; donde il «filosofismo» o «panlogismo», caratteristico del sistema. Questo errore fu aiutato dalla coscienza poco chiara, che ebbe lo Hegel intorno alla natura delle scienze empiriche, le quali per lui come pel Kant rimasero s c i e n z e, cioè conoscenze di verità, sebbene conoscenze imperfette, e perciò anche ai suoi occhi si atteggiavano ora come il materiale ora come il primo passo della filosofia. Vero è che egli ebbe in proposito altri pensieri piú acuti e fecondi; e in gran numero di osservazioni incidentali mise in luce il carattere di arbitrarietà (*Willkürlichkeit*), di cui quelle formazioni sono affette: che è quanto dire il loro carattere pratico e ateoretico. Ma, invece di rispettare questo carattere, concluse pel superamento di esso mercé una trasformazione filosofica di quelle scienze, che non doveva già essere per lui semplicemente la loro morte in quanto pretese filosofie (che sarebbe stata la conclusione vera), sí bene la loro elevazione a particolari filosofie, commiste di concetti empirici e di concetti puri, d'intelletto astratto e di ragione, di concetti empirici resi puri e d'intelletto astratto innalzato a ragione.

L'erronea tendenza trovò terreno propizio e forma concreta nell'idea di una Filosofia della natura, che lo Schelling aveva desunta in parte dal Kant stesso e in parte svolta dal suo dapprima latente e poi manifesto teosofismo. A questo modo il sistema dello Hegel si tripartí in una Logica-Metafisica, in una Filosofia della natura e in una Filosofia dello spirito: laddove avrebbe dovuto invece unificare Logica e Filosofia dello spirito ed espellere la Filosofia della natura. Il panlogismo o filosofismo, per la sua interna dialettica, si convertí già presso lo Hegel stesso, e piú ancora presso gli scolari di lui, in mitologismo; onde nel sistema dell'Idea e dell'immanenza assoluta risorse, per effetto delle contradizioni che conteneva, il teismo e la trascendenza (destra hegeliana) [1].

Contemporanei dello Hegel: Herbart, Schleiermacher, e altri.

Sarebbe vano cercare la correzione dello Hegel presso i pensatori contemporanei, tutti a lui, sebbene variamente, impari. Nessuno di essi era giunto attraverso il Kant all'altezza cui lo Hegel giunse; e, permanendo in un piano inferiore, potevano bensí negarlo e vituperarlo, ma non mai collaborare con lui, e oltre di lui, all'avanzamento della filosofia. Lo Herbart giudicava contradittorî i concetti ai quali mettono capo le scienze particolari, ma pretendeva superare la contradizione con un'elaborazione di concetti (*Bearbeitung der Begriffe*), condotta col metodo stesso della vecchia Logica, ossia con la logica delle scienze empiriche. Lo Schleiermacher rinunziava a raggiungere l'unità dello speculativo e dell'empirico, dell'Etica e della Fisica, l'attuazione della pura idea del sapere; e surrogava a quell'ideale, a suo giudizio inconseguibile, la critica, forma della sapienza mondana ossia della filosofia (*Weltweisheit*), che apriva l'adito alla teologia e al sentimento religioso [2].

---

[1] Per la critica qui sommariamente accennata, si veda il mio saggio sullo Hegel.

[2] *Dialektik*, ed. Halpern, pp. 203-215.

Lo Schopenhauer accettava la distinzione tra concetto e idea, il primo astratto e artificioso, la seconda concreta e reale; ma dell'idea (che egli chiamava idea platonica) aveva cosí scarsa intelligenza da confonderla col concetto di specie naturale [1], ossia per l'appunto con uno dei piú artificiosi e arbitrarî concetti empirici. Perfino lo Schelling, che, giovane, aveva precorso lo Hegel e collaborato con lui, non solamente non migliorò, nella sua seconda filosofia, la sua primitiva Logica dell'intuizione, ma abbandonò anche questa forma embrionale del concetto concreto per darsi tutto in balía della volontà e dell'irrazionale; e, insomma, l'antico avversario del Jacobi combinò malamente nella sua « filosofia positiva », l'alogismo del Jacobi, l'idea hegeliana dello svolgimento e il mitologismo, come nella metafisica preluse alla cieca volontà dello Schopenhauer [2].

---

[1] *Werke*, ed. Grisebach, II, c. 39.

[2] Il moto del pensiero italiano nei primi decennî del secolo decimonono fu piuttosto progresso nella cultura filosofica nazionale che non nella storia generale della filosofia. Per quest'ultimo rispetto la parte dell'Italia era da un pezzo finita; sebbene non fosse finita nel secolo decimosettimo col Campanella e col Galilei (come gli storici stranieri e i loro ripetitori italiani tengono), ma, splendidamente, nella prima metà del secolo decimottavo, col Vico, ultimo rappresentante del Rinascimento e primo del Romanticismo. L'efficacia della filosofia germanica si andò manifestando in Italia nel secolo decimonono dapprima quasi soltanto attraverso la letteratura francese, e poi in modo diretto. Essa si può studiare nei tre principali pensatori della prima metà del secolo, il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti: il primo dei quali, movendo dalla scuola scozzese e combattendo il Kant, ne accolse non pochi pensieri; il secondo, anche sotto specie polemica e nell'involucro cattolico, si può dire il Kant italiano; e il terzo, sempre con iscarsa consapevolezza storica, assunse la posizione stessa dello Schelling e dello Hegel. Avere raggiunto (tra il 1850 e il 1860) questa consapevolezza storica è merito di Bertrando Spaventa (si veda in particolare il libro di lui: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nuova ediz. a cura di G. Gentile, Bari,

Positivismo e psicologismo postoriori.

I tempi, che seguirono in Germania e in tutta Europa, furono di scarsa filosofia. Si riebbe naturalismo ed empirismo, legittimati in parte dall'abuso della dialettica che negli scolari dello Hegel aveva preso talvolta forma quasi pazzesca, ma poverissimi a ogni modo di pensiero e inadeguati alla storia precedente. All'empirismo appartiene la celebre *Logica* dello Stuart Mill, che veramente meriterebbe di diventar celebre per l'immeritata celebrità di cui ha goduto. Non solo lo Stuart Mill sostiene che per far avanzare le scienze morali e filosofiche si debba applicar loro il metodo delle scienze naturali, ma non riesce nemmeno a dare una logica delle scienze naturali, avvolgendosi in tautologie e contradizioni intorno alla esperienza che « critica sé stessa e pone da sé i proprî limiti », e al principio di causalità che è « legge la quale afferma esser legge che vi sia una legge »; e puerile è il suo nominalismo, che mette la logicità nel linguaggio e pretende poi che il linguaggio debba essere riformato « logicamente ». Affatto perduta andò la scienza logica nel fisiologismo ed evoluzionismo dello Spencer, e nello psicologismo, che ebbe ed ha tuttora molti seguaci in Germania, in Francia e in Inghilterra non meno che in Italia. La cattiva sorte che doveva toccare, in queste condizioni della cultura, alla Logica della filosofia può essere misurata dal fatto, che perfino la logica della matematica fu minacciata nella sua vitale esistenza, perché non mancarono tentativi di evoluzionismo matematico e di psicologia dell'aritmetica. Contro lo psicologismo (di cui

Laterza, 1908), il quale rappresentò in Italia l'hegelismo in forma assai cauta e critica. Ma un vero superamento dell'hegelismo non si ebbe né per opera dei seguaci della scuola né per quella degli avversarî; e qualche pensiero originale comparve solamente presso filosofi non di professione, come nell'Estetica, col De Sanctis (cfr. *Estetica*[4], P. II, c. 15).

il Kant già notava i pericoli per la vecchia Logica [1]) sarebbe stato salutare perfino un risveglio della logica aristotelica, anzi di quella scolastica, nella quale pur viveva l'idea dell'universale, gloria dei filosofi greci.

Eclettici. — Lotze.

Altri studiosi, che non hanno dimenticato del tutto la classica filosofia idealistica, sembrano per altro, innanzi ai pensieri del Kant e a quelli dei grandi scolari di lui, quasi fanciulli che si provano a sollevare le armi dei Titani, e non le smuovono nemmeno o se le lasciano tosto cader di mano, ferendosi con esse senza riuscire ad impugnarle. Nelle piú stimate logiche degli ultimi tempi, in quella del Sigwart come in quella del Wundt, la distinzione capitale tra concetti puri e concetti rappresentativi, tra *universalia* e *generalia*, non ha risalto alcuno e rimane come inavvertita. Il Sigwart è costretto a integrare la conoscenza offertagli dal procedere naturalistico e matematico mercé la fede e il graduale elevamento all'idea di Dio; il Wundt, che non riconosce alla filosofia un metodo che le sia proprio, concepisce la finale escogitazione metafisica come la posizione di una perpetua «ipotesi». Nella *Logica* del Lotze, che combatté l'hegelismo e rinnovò la trascendenza e il teismo, c'è appena, quasi strisciolina luminosa, una debole traccia della filosofia idealistica. Il Lotze s'accorge ch'è impossibile formare i concetti (empirici) col cancellare semplicemente le parti varianti delle rappresentazioni e serbare le costanti, e ammette che la formazione dei concetti presuppone il concetto, e che l'universale si forma con l'universale. Circolo, dal quale s'industria poi di uscire col porre un universale primario, non formato col metodo degli altri, ma tale che il pensiero ritrova in sé medesimo. Questo universale primario non avrebbe niente di particolare e rappresentativo, e solo per mezzo di esso sarebbe possi-

[1] *Krit. d. rein. Vern.*, l. c.

bile combinare elementi eterogenei e differenziare gli omogenei, e formare le idee di grandezza, di piú e di meno, di uno e di molti, e altrettali, con cui si costruirebbero gli universali secondi delle sintesi[1].

Nuova gnoseologia delle scienze. La teoria economica del concetto scientifico.

Mentre i cultori specialisti o professionali di studî filosofici, pur manifestando qualche dubbio e movendo qualche fiacca protesta, si lasciavano intimidire dal naturalismo (abbagliati, come il volgo, dalle applicazioni tecniche, o dai plausi del volgo storditi), si è venuta negli ultimi decennî formando una critica delle scienze, che a noi sembra atta a recare incremento alla Logica e alla filosofia in genere, se si saprà volgerla a buon segno. Non ha avuto centro unico di diffusione, ma è sorta quasi a un tempo in piú punti, e si è subito sparsa dappertutto, come rispondente a un bisogno dei tempi. Dei suoi fondatori e promotori parecchi sono matematici, fisici e naturalisti, che di certo, per avere preso a riflettere su questa loro forma di attività mentale, non possono piú considerarsi semplici scienziati, e nondimeno nella loro esperienza di scienziati attingono non piccola forza, e vi trovano una guida e un freno a non perdere di vista, nella ricerca gnoseologica, l'effettivo procedere delle costruzioni naturalistiche e matematiche. La formola di questa scuola è il riconoscimento del carattere pratico o economico delle scienze matematiche, fisiche e naturali. L'empirio-criticismo dell'Avenarius, infatti, considera la scienza come semplice descrizione delle forme dell'esperienza, e il procedimento concettuale come strumento che altera l'esperienza pura e primitiva (la pura intuizione o la pura percezione) a fine di semplificazione. Alle medesime conclusioni era giunto per vie proprie Ernesto Mach, studioso di meccanica, al quale si deve l'ampio svolgimento e la quasi popolarità di questa moderna teoria

Avenarius, Mach.

---

[1] *Logik*[1], p. 12 sgg.

della scienza. La fisica (egli dice), non meno della zoologia e della botanica, ha a suo unico fondamento le descrizioni dei fatti naturali, nei quali non vi sono mai casi eguali, che vengono foggiati soltanto nella imitazione schematica che si fa della realtà, in cui prende altresí origine la mutua dipendenza che si suole stabilire nei caratteri dei fatti. A ciò si restringe il significato del principio di causalità, che, per evitare fantasticherie e mitologie, sarebbe opportuno sostituire col concetto di funzione. I corpi o le cose sono simboli intellettuali abbreviati di gruppi di sensazioni, ossia non hanno esistenza fuori del nostro intelletto: cartellini, come quelli che il mercante attacca sulle scatole, e che non hanno valore se non in quanto, dentro la scatola, è contenuta una merce che ha valore. Nello schematismo economico sta la forza, ma anche la debolezza della scienza; perchè questa, nel presentare i fatti, sacrifica sempre qualcosa della loro individuale e reale fisonomia, e non cerca altra esattezza se non quanta è richiesta dal bisogno di un determinato caso. Donde l'incongruenza tra esperienza e scienza, le quali, svolgendosi parallelamente, possono anche ridurre in certa misura l'intervallo che le separa, ma non mai annullarlo e coincidere [1].

Rickert.

Con diversi presupposti di cultura, propugna dottrine affini il Rickert nel libro sui *Limiti dei concetti naturalistici*, definendo il concetto, cui mette capo il lavoro della scienza, come nient'altro che « un mezzo per un fine scientifico ». Il mondo dei corpi e delle psiche (egli dice) è infinito nello spazio e nel tempo, e non è dato rappresentarselo in ogni singola parte a cagione della sua varietà non solo estensiva ma anche intensiva, che rende inesauribile l'intuizione; ora, il concetto naturalistico si volge a superare codesta

[1] Si veda, tra gli altri volumi, l'*Analisi delle sensazioni*, trad. ital., Torino, Bocca, 1908.

infinità dell'intuizione, col determinare la propria estensione e comprensione e col formolare l'esser suo in una serie di giudizî. Anzi, per vincere del tutto l'intuizione, le scienze naturali tendono a sostituire ai concetti di cose i concetti di relazioni, liberi da qualsiasi dato intuitivo; senonché l'ultimo loro concetto dev'essere sempre di necessità concetto di cose (quantunque di cose *sui generis*, immutabili, indivisibili, perfettamente uguali tra loro, esprimibili in giudizî negativi), e le scienze naturali trovano poi da per ogni dove limiti insuperabili nell'elemento storico o descrittivo, che sempre le circonda invincibile. Il procedere naturalistico si può applicare, e si applica infatti, non solamente alla scienza dei corpi, ma anche a quella delle psiche, alla psicologia e alla sociologia; e il Rickert opportunamente insiste nell'osservare (come già lo Hegel ai suoi tempi) che sono possibili scienze empiriche del cosiddetto « mondo spirituale », o (com'egli dice), che la parola « natura » designa in quest'accezione, non una realtà, ma un particolare punto di vista dal quale si guarda la realtà, per raggiungere il fine della semplificazione concettuale [1].

Il Bergson e la nuova filosofia francese.

In Francia, le idee medesime o assai simili sono rappresentate da un gruppo di pensatori, variamente denominati filosofi della contingenza, della libertà, dell'intuizione, dell'azione. Il Bergson, che è tra essi il piú cospicuo, considera, non diversamente dal Mach, i concetti delle scienze naturali come *symboles* ed *etiquettes*; e, oltre alle finissime applicazioni che egli ha fatte di questo principio all'analisi del tempo, della durata, dello spazio, del movimento, della libertà, dell'evoluzione, spetta a lui il merito di avere rotto le tradizioni dell'intellettualismo e astrattismo del suo paese, dando per la prima volta alla Francia quella viva

[1] *Grenzen d. naturwissensch. Begriffsbildung*, Freiburg i. B., 1896-1902, cc. 1-3.

coscienza dell'intuizione che sempre le è mancata, e scotendo la fiducia eccessiva che essa ha sempre avuta nelle nette distinzioni, nei concetti ben contornati, nelle classi, nelle formole, nei raziocinî filanti bensí diritto ma scorrenti sulla superficie della realtà [1]. Uno dei seguaci del Bergson, il Le Roy, ha preso a mostrare, con copia di esempî, che le leggi scientifiche riescono rigorose solamente quando si convertono in convenzioni e si appoggiano su circoli viziosi. Il corso degli avvenimenti (egli osserva) è abituale e regolare, se piace dire cosí, ma non già necessario. Si celebra comunemente la grande sicurezza delle previsioni astronomiche; ma, anzitutto, quella sicurezza non è sempre tale nel fatto (« *il y a des comètes qui ne reviennent pas* »), e, in ogni caso, è sempre approssimativa. La necessità rigorosa, della quale le scienze naturali menano vanto, non è conosciuta, ma « decretata »: decretazione, che ha solo il fine pratico di padroneggiare i fatti singoli e di comunicare con gli altri uomini (« *parler le monde* »). La legge della caduta dei gravi vale, ma solamente quando « forze straniere non la turbino »; e, a questo modo, s'intende bene che vale sempre. La conservazione dell'energia vige soltanto nei « sistemi chiusi »; ma i sistemi chiusi sono poi quelli appunto « in cui l'energia si conserva ». Un corpo, abbandonato a sé stesso, persiste nello stato di riposo; ma questa legge non è se non la « definizione » del corpo abbandonato a sé stesso. E cosí via [2]. Il carattere convenzionale delle scienze matematiche e fisiche è affermato dal Poincaré, dal Milhaud e da parecchi altri, per effetto anche delle teorie della geometria superiore, le quali hanno a lor guisa concorso a mettere in luce il carattere pratico delle matematiche, che

Le Roy e altri.

[1] Si veda sopra p. 341.

[2] Si vedano i suoi articoli nella *Revue de métaphys. et de morale*, voll. VII, VIII, IX.

prima erano generalmente ritenute fondamento e modello di verità e di certezza.

Ricongiungimento con le idee romantiche e progresso oltre di esse.

Tutte codeste critiche rivolte alle scienze non suonano nuove all'orecchio di chi ebbe già a udire le critiche del Jacobi, dello Schelling, del Novalis e di altri romantici, e segnatamente quella stupenda che fece lo Hegel dell'intelletto astratto (cioè empirico e matematico) e che corre attraverso tutti i suoi libri, dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica*, e si arricchisce di esempî nelle osservazioni ai paragrafi della *Filosofia della natura*. Ma se, nel confronto con quella dello Hegel, esse hanno lo svantaggio di non fondarsi sopra un forte e coerente pensiero filosofico, offrono per altro questo di nuovo e importante, che non accusano i caratteri delle scienze come errori che debbano essere corretti, ma li definiscono come caratteri fisiologici e necessarî, nascenti dall'ufficio stesso delle scienze, che non è teoretico ma pratico ed economico. Cosí è posta una delle premesse atte a impedire la confusione del metodo economico col metodo della verità, dei concetti empirici e astratti con le forme teoretiche pure, ossia a rendere impossibile quell'ibridismo speculativo, che si manifestò un tempo nelle «filosofie della natura» e «della storia», e foggiò un logo astratto, il quale dialettizzava i concetti naturalistici e persino le rappresentazioni storiche. Con l'impedimento di quest'errore è agevolata una piú esatta idea della relazione tra pseudoconcetti e concetti, e una migliore costituzione della Logica filosofica.

Filosofie della pura esperienza, dell'intuizione, della azione, ecc., e loro insufficienza.

Ma perché questo effetto si ottenga, è necessario che si risvegli ed afforzi l'idea dell'universale filosofico, conforme all'elaborazione piú profonda che essa abbia finora ricevuta nella storia del pensiero, per opera dello Hegel; e da questo segno i critici delle scienze sono assai discosti. Nei migliori di essi la conoscenza della realtà, non falsificata da fini pratici e che si nasconde sotto le etichette e i cartellini,

viene fornita non dal concetto puro, dalla realtà pensata nella sua concretezza, dalla filosofia che è storia, ma dalla pura sensazione o intuizione. L'Avenarius e il Mach si richiamano entrambi all' « esperienza pura » e « primitiva », cioè pura di pensiero e anteriore al pensiero. Con genialità artistica che difetta ai due tedeschi, ma seguendo la stessa loro via, il Bergson ha disegnato una nuova metafisica, che proceda in senso opposto a quella della conoscenza simbolica e dell'esperienza generalizzatrice e astraente: una metafisica, « *qui prétend se passer des symboles* », una « *science de l'expérience intégrale* », la quale sarebbe l'inverso dell'ideale kantiano, della matematica universale, del platonismo dei concetti, e si fonderebbe sull'intuizione, solo organo dell'Assoluto, perché « *est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive, qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'Absolu* » [1]. La conclusione è l'estetismo, e talvolta qualcosa di meno ancora dell'estetismo, il misticismo: l'*action*, sostituita al concetto. La critica delle scienze prende in questo caso il significato di una negazione della conoscenza e della verità (donde la protesta del Poincaré [2] contro il Le Roy, giusta nel movente ma poco efficace, perché condotta sui presupposti della matematica e della fisica); e altre volte essa confonde le sue acque con quelle assai torbide del prammatismo. — Talun altro, infine, dei teorici che abbiamo ricordati, il Rickert, sulle tracce del Windelband, vuole integrare la conoscenza naturalistica e astratta con la conoscenza storica della realtà individuale; e, a ragione poco fiducioso nella possibilità di una metafisica

La teoria dei valori.

---

[1] *Introduction à la Métaphysique*, in *Revue de métaphys. et de mor.*, XI, pp. 1-36.

[2] *La valeur de la science*, Parigi, 1904.

trattata come « scienza sperimentale » (quale la vagheggiò tra i primi lo Zeller), si volge a una teoria generale dei valori. Ma questa, che è la forma imperfetta e maculata di trascendenza onde parecchi ai giorni nostri timidamente si ravvicinano a una filosofia come scienza dello spirito (del valore immanente), viene poi intesa nella scuola del Windelband e del Rickert nel senso di un « primato della ragion pratica », donde si originerebbe la doppia serie del mondo delle scienze e del mondo della storia. Progresso, senza dubbio, a paragone dell'empirismo e del positivismo, ma non già a paragone della logica hegeliana, che risolveva nel concetto puro e l'essere e il dover essere.

III

La teoria del giudizio individuale

Di tutte le teorie logiche quella del giudizio individuale, ossia del pensiero storico, è stata la meno elaborata e la meno considerata nel corso della storia della scienza; sicché si dice cosa assai vera quando si dice che l'interesse e il senso storico sono cose moderne e che il secolo decimonono è stato il primo grande secolo della storicità. Non già che siano mancate, nei secoli antecedenti, riflessioni sulla storiografia e sul suo metodo, anzi in certo senso non sono mancate mai, perché lo spirito è sempre in ogni istante tutto lo spirito, e per questo riguardo niente di nuovo appare sotto il sole. Ma, dominando nelle menti le concezioni della trascendenza, alla storia non poteva riconoscersi la dignità che le spetta, né l'attenzione rivolgersi a lei per indagarla come il problema centrale del conoscere; e solo quando il dominio del trascendente è stato scosso, la storia si è venuta man mano scoprendo come il campo vero e proprio della logica e della filosofia.

Trascuranza secolare della teoria della storiografia.

I giudizî individuali o storici non potevano avere, com'è chiaro, buona fortuna nel platonismo; e nella filosofia aristotelica, per più rispetti anch'essa platonica, furono sopraffatti dai giudizî dell'universale. Non isfuggiva ad Ari-

Concetti sulla storia nel mondo greco-romano.

stotele, nella *Poetica* [1], il carattere della storia, che diversamente dalla scienza (indirizzata all'universale) e dalla poesia (indirizzata al possibile) ritrae τὰ γενόμενα, le cose accadute nella loro singolarità (ciò che fece e patí Alcibiade); e altresí, nell'*Organo*, egli distingueva l'universale τὰ καθόλου) dall'individuale (τὰ καθ'ἕκαστον), l'uomo e Callia [2]; e nondimeno di ciò non tenne poi nessun conto quando divise i giudizî in universali, particolari e indefiniti. La teoria della storia non fu, durante l'antichità, oggetto di trattazione filosofica, come altre forme del sapere, la filosofia, le matematiche, la poesia; e tutto quanto ci hanno lasciato gli antichi sull'argomento si riduce a osservazioni incidentali degli storici e a qualche scritto affatto empirico sul modo di scrivere la storia, alla quale si solevano assegnare fini estrinseci, l'utile e l'ammaestramento della vita. Gran peso filosofico non si può dare a detti di buon senso, com'è quello di Quintiliano, che la storia si scriva *ad narrandum, non ad demostrandum*; e meno ancora alle regole dei retori, com'è quella di Dionigi di Alicarnasso, che la locuzione storica, senza diventare del tutto poetica, si debba tenere alquanto piú elevata del discorso comune, o di Cicerone, che per lo stile storico richiedeva *verba ferme poëtarum*: « forse (scrisse poi il Vico, rendendo profonda quella regola rettorica), per mantenersi gli storici nell'antichissima loro possessione, la quale nella *Scienza nuova* si è dimostrata, che i primi storici delle nazioni furono i primi poeti » [3]. Piú importanti sono le esigenze espresse in particolare da Polibio intorno a ciò ch'è indispensabile alla storia, richiedendo questi, oltre l'elemento di fatto, la cognizione della natura delle cose di cui si ritraggono le vicende (dell'arte mi-

---

[1] *Poët.*, c. 8.

[2] *Anal. pr.*, I, c. 27.

[3] *Opere*, ed. Ferrari², IV, p. 400.

litare per le cose militari, della politica per le cose politiche), e avvertendo che la storia si fa non coi libri al modo dei compilatori e dei letterati, ma coi documenti originali, col visitare i luoghi nei quali si è svolta e col penetrarla di esperienza e di pensiero [1].

La teoria della storia nella filosofia medievale e moderna.

Nelle scuole, la tendenza astrattistica e antistorica della Logica aristotelica ebbe lunga e non benefica efficacia, perché si accordava assai bene col persistente trascendentismo. E sebbene non si cessasse dal distinguere tra ciò che era noto *logice* e ciò che era noto *historice*, o, come poi formolò la distinzione il Leibniz, tra le *propositions de raison* e le *propositions de fait*, le seconde proposizioni furono sempre guardate con occhio di matrigna, come una sorta di verità inferiore e malcerta. L'ideale della scienza esatta conteneva la tendenza a risolvere le verità di fatto in quelle di ragione, e tutte poi in una filosofia o piuttosto in una matematica universale. Né ad accrescere credito alle proposizioni storiche giovarono gli empiristi, i quali certamente si mostrarono benevoli ai « fatti » (donde le polemiche degli antiaristotelici e il sorgere del nuovo organo dell'osservazione e dell'induzione); ma, con l'indebolire la coscienza dell'universale concreto, indebolirono quella dell'individuale concreto, e quest'ultimo conobbero solo nella forma mutilata delle specie e dei generi, dei tipi e delle classi. Il Bacone, per lo meno, aveva assegnato alla storia un posto nella sua classificazione del sapere, divisa, com'è noto, secondo le tre facoltà (memoria, immaginazione e ragione) in Storia, Poesia e Filosofia; e aveva passato in rapida rassegna le due grandi classi della storia, la naturale e la civile (la prima delle quali distingueva in narrativa e induttiva, e la seconda suddivideva piú variamente), e disegnato perfino

[1] Si veda (in particolare per Polibio) E. Pais, *Della storiografia e della filosofia della storia presso i greci*, Livorno, 1889.

generi di storia di cui c'era il desiderio ma non ancora si possedevano esempî cospicui, come la storia letteraria [1]. Ma l'Hobbes, distinte le due specie di cognizione, l'una di ragionamento e l'altra di fatto, « *altera facti, et est cognitio propria testium, cuius conscriptio est historia* », e suddivisa questa in naturale e civile, « *neutra* (soggiungeva, ossia né la naturale né la civile) *pertinet ad institutum nostrum* », che concerneva soltanto la *cognitio consequentiarum*, cioè la scienza o filosofia [2]. Non meno antistorico dei famosi per antistoricità Cartesio e Spinoza era l'empirista Locke; e il Leibniz, sebbene egli stesso grande erudito in istorie, non riconobbe a questa sorta di lavoro vera autonomia e continuò a considerarlo come rivolto a fini utilitarî e morali.

Trattatisti di arte storica nel Cinquecento.

Le riflessioni sulla storia, suggerite piuttosto dalle occorrenze professionali degli storici, che non da spirito sistematico seguitarono la loro via, quasi disgiunte dalla filosofia del tempo. E dal Rinascimento in poi si moltiplicarono i trattati dell'arte storica per opera del Robortelli, dell'Atanagi, del Riccoboni, del Foglietta, del Beni, del Mascardi e di molti altri, anche non italiani; le cui indagini e controversie si aggiravano di solito sull'elocuzione, sull'uso delle concioni e delle digressioni, sulle materie storiche, e simili. Fra questi trattatisti risalta vivacemente (come già nella storia della Poetica e della Rettorica) Francesco Patrizio o Patrizzi (1560), per concetti ora acuti ora strani; perché, da una parte, lo si ode protestare contro la restrizione della storia alle sole imprese militari e ai negoziati politici, e domandare che venga estesa a tutte le cose umane, e anche rifiutare ogni restrizione di limiti cronologici, e negare che la storia abbia per solo mezzo d'espressione l'arte della parola, esprimendosi essa anche in dipinti e sculture, o di-

---

[1] *De dign. et augm.*, l. II, cc. 1-2.

[2] *De homine*, c. 9.

scorrere del modo di accertamento e del grado di credibilità delle testimonianze; e dall'altra, lo si vede uscire in istravaganze, come là dove ammette una storia del futuro e ne reca in prova i profeti, e anche avvolgersi in contradizioni, come nel negare e affermare ad una il fine morale della storia [1].

Trattatisti di metodica.

All'empirismo quasi affatto rettorico dei trattatisti si venne accompagnando un'altra sorta di empirismo, ma piú importante, quello metodologico, che dava canoni e avvertenze per le ricerche storiche, e di solito prendeva le mosse da una nota sentenza di Cicerone sui doveri degli storici. Notevole, anche perché serbò secolare autorità, è in questo genere di lavori l'*Ars historica sive de historia et historiæ natura, historiæque scribendæ præceptis comentatio* (1623) del Vossio, al quale risale la parola « Istorica » (formata sulla analogia di Logica, Poetica, Rettorica e simili), che il Gervinus (1837) e il Droysen (1858) procurarono di rimettere in onore; e tra i manuali scolastici di logica, che fecero larga parte a questa metodologia, è da ricordare la non meno divulgata e autorevole *Logica seu ars ratiocinandi* di Giovanni Clerico o Leclerc (1692) [2]. Né erano senza relazione con questi precetti formati dai ricercatori e critici quelli che si andavano stabilendo nella letteratura giuridica circa il modo di vagliare e pesare le testimonianze. Ai nostri giorni l'empirismo metodologico ha compiuto grandi avanzamenti, come si vede nei manuali del Droysen, del Bernheim, dei Langlois-Seignobos, e di altri; ma empirismo rimane, ancorché si adorni di discettazioni filosofiche, ed empirica è la partizione a cui esso si attiene di euristica,

---

[1] E. Maffei, *I trattati dell'arte storica del Rinascimento fino al secolo XVII,* Napoli, 1897.

[2] G. Gentile, *Contribution à l'histoire de la méthode historique*, nella *Revue de synthèse historique*, V, pp. 129-152.

critica, ermeneutica, alla quale talvolta aggiunge una sezione della vecchia Rettorica, che concerne la forma dell'« esposizione » storica.

La teoria della storia e il Vico.

Il primo filosofo, che innalzasse la storia al grado della filosofia fu il Vico con la già ricordata sua unità di filosofia e filologia, di vero e certo, e con l'esempio che porse di un sistema filosofico, che è insieme una storia del genere umano: una « storia ideale eterna, sulla quale corrono nel tempo le storie delle nazioni ». E per questo, non meno che per la sua chiara intelligenza del contrasto tra verità filosofica ed astrazione matematica, il Vico avversò il cartesianesimo; e sta tra i secoli decimosettimo e decimottavo come oppositore del passato e dell'avvenire, o del prossimo passato e dell'imminente avvenire. Nel Vico, si scorge perfino adombrato quel vizio che nasce dalla violenta e immediata identificazione di filosofia e storia, le quali costituiscono bensí identità, ma identità che è sintesi e perciò distinzione: le epoche reali del Vico sono troppo filosofiche, le epoche ideali troppo storiche; le prime si perdono sovente nel filosofismo, le seconde nel mitologismo. — Ma il secolo

L'antistoricismo del secolo decimottavo e il Kant.

che seguí al Vico fu antistorico per eccellenza, nella reputazione e nel fatto; e allora di frequente la storia parve, come già a Sesto Empirico, cosa senz'arte e senza metodo (ἄτεχνος, ἀμέθοδος ὕλη); e si composero libri contro la certezza e l'utilità della storia, dei quali quello di Melchiorre Delfico (1808) è solo l'ultimo nel tempo. Perfino Emanuele Kant non fu in questo rispetto superiore al secolo; e come nella sua cultura la storia ebbe poca parte, cosí nelle sue indagini gnoseologiche rimase quasi affatto trascurata.

Riposto valore storico della sintesi a priori.

Ciò nonostante, il critico della ragion pura è l'inconsapevole promotore della nuova Logica della storia, alla quale dà il rinnovato concetto del giudizio e, con la sintesi a priori, l'identità di filosofia e storia. Perchè la rivoluzione logica da lui compiuta s'assomma tutta nel pensiero che conoscere

non è pensare astrattamente il concetto, ma pensare il concetto nell'intuizione, e che perciò pensare è giudicare. La teoria del giudizio prende così il posto di quella del concetto, ed è la teoria stessa del concetto in quanto si fa concreto nel giudizio. Che cosa importa che il Kant di ciò non s'avvedesse, e invece di riferire la sintesi a priori alla storia la riferisse alle scienze, e invece di esaurire nella sintesi il conoscere, lasciasse fuori di essa il conoscere concreto come ideale inconseguibile? Che cosa importa che nel problema del giudizio esistenziale egli se la cavasse come Gaunilone, e sottraesse l'esistenzialità al pensiero, negandole carattere di predicato e cangiandola in una posizione o imposizione *ab extra*? Che cosa importa che la sua filosofia sia priva di svolgimenti storici e manchevole perfino nella notizia della storia della filosofia; e che nelle parti che egli eseguí del cosiddetto «sistema» (per esempio, nella dottrina delle virtú e del diritto) si vedano solamente astrazioni e determinazioni antistoriche? Che cosa importa, insomma, che si ritrovi in ogni pagina dei suoi libri l'uomo del Settecento, e che a lui non piacessero le tendenze degli Hamann e degli Herder? La sintesi a priori portava nel suo grembo la storicità, che il suo scopritore ignorava o disconosceva.

La teoria della storia nello Hegel.

Per dir meglio, tutti questi sconoscimenti e queste lacune importano bensí, ma solo in quanto prepararono i problemi alle filosofie che proseguirono e svolsero dialetticamente il kantismo, alla filosofia dello Schelling e a quella dello Hegel, la quale ultima merita per piú riguardi il nome che le vien dato di «filosofia storica». E non solo pei mirabili svolgimenti storici che presenta, ma per il nuovo concetto del concetto che essa contiene, del concetto immanente, il quale si divide in sé nel giudizio, la cui formola suona che «l'individuale È l'universale», o che «il soggetto È il predicato»; sicché ogni giudizio è giudizio dell'universale e

l'universale è dialettica di opposti. Negli scritti dello Hegel si trova sparsa una metodica storica, che sopravanza di gran lunga le precedenti, e in genere anche quelle tentate dopo di lui. Egli intese a pieno l'ufficio e la necessità dell'elemento interpetrativo o razionale nella storia; e a coloro i quali chiedevano che uno storico fosse disinteressato a mo' di magistrato che giudichi un processo, rispondeva che, come il magistrato ha pure il suo interesse, — l'interesse pel diritto, — cosí lo storico ha l'interesse per la verità [1].

G. di Humboldt.

Il difetto dello Hegel nella teoria della storia deriva dal difetto stesso che è in tutta la sua filosofia, di un non superato dualismo e di una persistente trascendenza; donde, nei rispetti della storia, l'idea di una soprastoria o « Filosofia della storia », duplicato o surrogato della storia effettiva [2]. Allo Hegel intendeva per questa parte fare opposizione Guglielmo di Humboldt nel suo discorso intorno all'ufficio dello storico (1820), nel quale il procedere dello scrittore di storie era accostato a quello dell'artista. Allo storico del pari che al poeta (diceva lo Humboldt) fa d'uopo la fantasia, ma non la fantasia libera, sí invece il dono della ricostruzione e del collegamento. Come l'arte, la storia cerca la vera forma degli avvenimenti, quella pura e concreta dei fatti reali; ma, laddove l'arte tocca appena le fuggevoli manifestazioni del reale per sollevarsi sopra ogni realtà, la storia si attacca a quelle manifestazioni e in esse si profonda. Le idee, che lo storico elabora, non sono da lui introdotte nella storia, ma scoperte nella realtà stessa, della quale quelle costituiscono l'essenza; e risultano dalla pienezza degli avvenimenti, non già da un'aggiunta estrinseca, come accade nella cosí detta storia filosofica o teologica (Filosofia della storia). Certamente, la storia universale non è

[1] *Encycl.*, § 549; e si veda tutta l'introduzione della *Phil. d. Gesch.*
[2] Si veda sopra, P. III, c. 3.

intelligibile senza un governo del mondo (*eine Weltregierung*); ma lo storico non possiede nessun organo che lo abiliti a indagare direttamente questo disegno, e ogni sforzo ch'egli tenti per coglierlo lo fa cadere nell'arbitrario e vacuo teleologismo. Egli deve venirlo invece desumendo dai fatti, indagati nella individualità loro, perché il fine della storia non può essere se non l'attuazione dell'idea, che l'umanità deve rappresentare per tutti i lati e in tutti i varî modi nei quali la forma finita si può mai congiungere con l'idea; il corso degli avvenimenti si potrà interrompere solamente quando idea e forma non siano piú in grado di compenetrarsi [1].

F. Brentano.

La teoria del giudizio individuale non è progredita nelle Logiche del secolo decimonono se non per qualche opportuna dilucidazione, che è stata data dal Brentano e dalla sua scuola circa l'esistenzialità nel giudizio. Il Brentano, che considera il periodo iniziato dal Kant come quello di una nuova decadenza filosofica e ostenta vive simpatie pel medievale scolasticismo e pel moderno psicologismo, non si può dire per altro che si fermi a quello o affoghi in questo; e la stessa tripartizione delle forme dello spirito che egli difende [2], sotto le estrinseche apparenze di rinnovato cartesianismo, reca le tracce dell'aborrito criticismo, romanticismo e idealismo. La prima di quelle tre forme, che è la pura rappresentazione, risponde infatti al momento estetico; la seconda, che è il giudizio, forma logica primitiva, risponde alla sintesi a priori kantiana; e la terza forma, l'amore e l'odio, in cui si risolvono la volontà e il sentimento, non è nemmen essa senza alcun precedente nei filosofi postkantiani. A ragione il Brentano rigetta le varie concezioni piú o meno meccaniche del giudizio come associazione di rappresenta-

---

[1] *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers* (negli *Atti* dell'Accad. di Berlino, 1822, e ristamp. in *WW.*).

[2] F. Brentano, *Psycologie*, Lipsia, 1874.

zioni o sussunzione di concetti, e contro le teorie allogenetiche propugna la teoria idiogenetica. Ma quando poi cerca di dimostrare che il giudizio «A è» non si può scomporre in «A» ed «è» (cioè in A ed esistente), perché il concetto di esistente è ricavato dal giudizio e non lo precede, egli, a parer nostro, va oltre il segno, perché il concetto di esistenza, se certamente non precede, non segue neppure il giudizio, ed è simultaneo ossia esiste solamente nel giudizio, come la categoria esiste solo nella effettuale sintesi a priori. E va oltre il segno anche nel far dell'esistenzialità il carattere stesso del giudizio, laddove l'esistenzialità è solo una categoria del giudizio, e perciò, se è indispensabile al suo costituirsi, non è sufficiente, richiedendosi per ciascun giudizio l'universale interamente determinato, come essenza non meno che come esistenza, anzi come essenza nell'intera estensione di questo concetto, che include l'esistenza. Il vizio, piú o meno nascosto nel Brentano, si scopre nelle teorie della sua scuola, che finiscono col porre un doppio grado o una doppia forma di giudizio e cadono in un inestricabile dualismo [1]. Comunque, nelle ricerche del Brentano e dei suoi seguaci bene è affermato il bisogno di una compiuta dottrina del giudizio in relazione con quella del concetto; come, per un altro verso, con l'indagare cioè l'elemento universale o valutativo, esprimono la stessa esigenza le già accennate «teorie dei valori» e «dei giudizî di valore», quantunque nessuna di esse riesca a scorgere, in modo conforme alla tradizione kantiano-hegeliana, che i valori sono immanenti nei fatti, e che i giudizî di valore, in quanto veramente giudizî, coincidono coi giudizî individuali o storici.

---

[1] F. Hildebrand, *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüssen*, Vienna, 1891.

Le controversie circa la natura della storia.

Allo stabilimento di una teoria dei giudizî individuali possono recar sussidio le ricerche sulla natura della storiografia, che non hanno avuto forse mai tanta fortuna come nell'ultimo decennio del secolo decimonono. Lo stimolo a queste indagini è stato dato dal naturalismo o positivismo, che, avendo tentato di snaturare la storia, elevandola (come diceva) a scienza, cioè a scienza naturalistica, fece sorgere per contrasto il problema: «se la storia sia o no scienza (naturale)». Al che si rispose da alcuni che la storia è scienza *sui generis* (non naturale); e da altri, che essa non è scienza ma arte, particolare forma di arte, la rappresentazione del reale.

Rickert; Xénopol. La storia come scienza dell'individuale.

Di queste due risposte la prima si trova nell'opera già ricordata del Rickert (1896-1902), e in quella, che le è quasi contemporanea, dello Xénopol (1899) [1]. Il Rickert, dopo avere esaminato il procedere naturalistico e mostrato com'esso trovi un limite nell'individualità, esamina il procedere della storia, che, a suo dire, occupa il territorio al quale il naturalismo è costretto a rinunziare; e lo Xénopol propone la medesima distinzione come quella di una doppia serie di scienze, storiche e teoriche, dei *phénomènes successifs* e dei *phénomènes de répétition*. Ma fenomeni solo «successivi» o solo «di ripetizione» non sussistono e non sono nemmeno concepibili; e non è vero che le scienze dei primi si fermino alle differenze dei fatti e trascurino le identità, perché come mai si farebbe la storia dei fatti politici se non si tenesse conto della costante natura politica di quei fatti, o della poesia senza tenere conto della costante natura poetica di tutte le manifestazioni storiche di essa, o delle specie zoologiche senza tenere conto della costante natura dell'organismo e della vita? La distin-

[1] *Les principes fondamentaux de l'histoire*, Parigi, 1899, 2ª ed. col titolo *La théorie de l'histoire*, ivi, 1908.

zione dunque, cosí com'è formolata dallo Xénopol, si dimostra assai rozza e provvisoria. Dal suo canto il Rickert cade in un errore consimile, perché non rispetta quell'elemento intuitivo e individuale, che aveva dapprima ammesso; donde le non lievi contradizioni in cui nella seconda parte del suo libro si avvolge, e per le quali, dopo aver definito il concetto come proprio del procedere naturalistico, pretende di trovare una specie di concetto anche nel procedere storico, che aveva distinto e opposto al primo: un concetto storico che si otterrebbe col ritagliare nell'infinità estensiva e intensiva dei fatti alcuni gruppi, che si metterebbero in relazione coi criterî pratici d'importanza e di valore. È vero (egli scrive) che il concetto è stato da noi definito come qualcosa di contenuto universale; ma per l'appunto noi vogliamo ora superare questa unilateralità, epperò è giustificato nell'interesse logico chiamare concetti anche i pensieri che esprimono l'essenza storica della realtà [1]. E quando egli si prova a dare ragione dell'incancellabile elemento intuitivo ed estetico della narrazione storica, reputando l'arte priva di verità e buona soltanto a suscitare non si sa quali effetti artistici (edonistici?), accoglie quell'elemento come un semplice mezzo che dia vivezza alla narrazione ed ecciti la fantasia [2]. Come conseguenza di tutto ciò, il Rickert entra nel disperato impegno di stabilire i criterî per attribuire o negare ai personaggi e ai fatti l'« oggettivo » valore storico.

La storia come arte.

La seconda risposta, che la storia sia arte (cioè una forma speciale di arte, che si distingua da ogni altra in quanto rappresenta non il possibile ma il reale), evita le sopradette difficoltà, perché mantiene nettamente il divario tra scienze naturali e storia, chiarisce l'ufficio dell'elemento intuitivo

---

[1] *Grezen d. naturwiss. Begriffsbildung*, pp. 328-9.

[2] Op. cit., pp. 382-9.

nella storia, non si perde nella vana ricerca del criterio distintivo tra fatti storici e fatti non storici, e dichiara senz'altro storici tutti i fatti sempre che diventino oggetto di storia [1]. Ma essa deve essere corretta e compiuta con l'ulteriore conclusione che la «rappresentazione del reale» non è piú semplice «rappresentazione» né semplice «arte», ma compenetrazione di pensiero e rappresentazione, giudizio individuale, concetto individualizzato, filosofia-storia [2].

Altre controversie circa la storia.

Tutte le altre controversie, agitate di recente intorno alla dottrina della storia, si riferiscono ai criterî d'interpetrazione, ossia ai sistemi d'idee che sono sostegno di qualsiasi narrazione storica. E, per esempio, si è disputato e si disputa circa il significato preciso e l'importanza maggiore o minore che hanno in istoria il clima, la razza, l'economia, l'individualità, la collettività, la cultura, la morale, l'intelligenza; e poi ancora sul come sia da intendere l'idea nella storia, la teleologia, l'immanenza, la provvidenza, e via dicendo; nelle quali dispute ricorrono di continuo i nomi del Buckle, del Taine, dello Spencer, del Ranke, del Marx, del Lamprecht e di altri. È evidente che codeste controversie non concernono direttamente e propriamente il carattere gnoseologico della storiografia, ma il sistema tutto dello spirito e del reale, la concezione stessa del mondo, sicché diversamente le risolveranno il materialista e lo spiritualista, il teista e il panteista; e farne qui la storia sarebbe uscire dai confini che abbiamo tracciati alla Logica e alla storia della Logica.

---

[1] È la tesi, che fu sostenuta, nel 1893, dall'autore di questo libro: cfr. anche B. Croce, *Les études rélatives à la théorie de l'histoire en Italie*, nella *Revue de synthèse historique*, V, pp. 257-269.

[2] Si veda sopra, P. II, c. 4, e nota relativa.

IV

La teoria delle relazioni tra pensiero e parola e la Logica formalistica

Relazione tra la storia della Logica e quella della Filosofia del linguaggio.

La storia della Logica dipende in modo assai stretto dalla storia della Filosofia del linguaggio, ossia dalla storia dell'Estetica, intesa come filosofia del linguaggio e dell'espressione in genere. Ogni chiarimento della natura del linguaggio rischiara di nuova luce l'operare del pensiero, che supera il linguaggio e insiememente si vale del linguaggio, e ha perciò con esso relazione negativa e positiva. Agli avanzamenti della Filosofia del linguaggio, non meno che a quelli della Logica, si deve la migliore determinazione delle relazioni tra pensiero ed espressione, la confutazione dell'errore della Logica empirica e formalistica, la quale crede di analizzare il pensiero ed offre invece una sequela di mutilate forme linguistiche, rese vuote.

Il formalismo o verbalismo logico. La Logica indiana, libera da esso.

Questo errore, che comparve in tempo assai antico nel nostro mondo occidentale, si è mantenuto per millennî e ancora tiranneggia le menti, talché per « Logica » non s'intende di solito altro che appunto la Logica o Illogica formalistica. Diciamo nel nostro mondo occidentale, perché, se la Grecia foggiò e tramandò la dottrina delle forme logiche, miscuglio di pensieri materializzati in parole e di parole irrigidite in pensieri, è nota un'altra Logica, che si svolse, per quel che sembra, fuori dell'influsso del pensiero

greco e rimase immune dall'errore formalistico. Tale è la Logica indiana, spiccatamente antiverbalistica, quantunque assai inferiore a quella greca ed europea per ricchezza e profondità di concetti e restringentesi quasi soltanto all'esame del concetto o ragionamento empirico, dell'induzione naturalistica o *expectatio casuum similium*. La Logica indiana studia il sillogismo naturalistico in sé stesso, come pensiero interno, distinguendolo da quello per gli altri, cioè dalle forme piú o meno usuali ma sempre estrinseche e accidentali della comunicazione e della disputa. Non sospetta nemmeno la stravagante idea (che ancora vizia le nostre trattazioni dottrinali) di una «verità», che sia meramente «sillogistica» e «formalistica», e che possa essere «falsità di fatto». Non conosce il giudizio, o piuttosto considera ciò che si chiama giudizio, e che è la proposizione, come rivestimento verbale della conoscenza; non fa le verbali distinzioni di soggetto, copula e predicato; non ammette classi di giudizî categorici e ipotetici, affermativi e negativi: tutte cose, secondo essa, estranee alla Logica, che mira al sodo, alla conoscenza considerata per sé stessa [1].

La Logica aristotelica e il formalismo.

Formò oggetto d'indagine e di controversia, segnatamente circa la metà del secolo passato, la questione se la Logica formalistica, la Logica delle scuole, rechi in modo legittimo il nome di aristotelica: la qual cosa alcuni autori, e particolarmente il Trendelenburg e il Prantl, negarono recisamente, e intesero perciò a restaurare il genuino pensiero di Aristotele in contrapposto della Logica postaristotelica e medievale. Ma questi autori erano essi medesimi tanto im-

---

[1] Si veda la recente esposizione della secolare Logica indiana, nella sua forma più compiuta, quale è offerta da un trattato del secolo duodecimo, in H. Jacobi, *Die indische Logik*, nelle *Nachrichten v. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1901, fasc. 4, pp. 460-484.

pegolati nel formalismo logico da non trovarsi in grado di assegnarne l'intrinseco e fondamentale carattere, che riponevano in determinazioni superficiali e secondarie, in base alle quali concludevano per l'asserito contrasto. Se il carattere proprio del formalismo consiste nella confusione tra pensiero e parola, come si può negare che Aristotele sdrucciolasse in questa confusione, o che per lo meno mettesse il piede sulla via sdrucciolevole? Certamente egli non si spinse alle esagerazioni e non si baloccò con le inezie dei logici posteriori, perché apparteneva a un'età creativa e non era un arido pedante; certamente i suoi libri (in particolare gli Analitici) sono ricchi di osservazioni acute e originali, perché era un filosofo, laddove i suoi successori furono assai spesso semplici manovali. Ma è altrettanto indubitabile che Aristotele (probabilmente per l'efficacia che sopra lui esercitarono le discipline matematiche) concepì una teoria dell'apodittica, che dai semplici giudizî, attraverso i sillogismi e le dimostrazioni, si compirebbe nella definizione, e nella quale il primo termine sarebbe il concetto come concetto slegato o nome, e l'ultimo il concetto definito. Egli non ignorava che non tutto si dimostra a quel modo; che dei principî supremi non si dà, ed è vano chiedere, dimostrazione di quella sorta; che c'è, accanto all'apodittica, una scienza anapodittica[1]: ma ciò non l'indusse a oltrepassare le forme verbali e a cogliere direttamente e puramente il concetto o la categoria, che è dimostrazione di sé stessa. Nelle partizioni dei giudizî fu assai discreto, e nondimeno verbalisticamente li distinse in universali, particolari e indefiniti, in negativi e affermativi. Del sillogismo distinse tre sole figure, e disse anche che di esse la prima è quella che ha veramente carattere scientifico (ἐπιστημονικόν), per-

[1] Cfr., tra gli altri luoghi, *Metaphys.*, I, 1011 *a*.

ché determina il *che cosa è*, laddove la seconda non dà giudizio categorico e conoscenza affermativa, e la terza non dà conoscenza universale; ma queste restrizioni non valevano a correggere l'errore iniziale, che era nell'idea stessa di *figure e modi* del sillogismo. Quando si considerino le singole dottrine logiche di Aristotele e si confrontino con le forme e con le amplificazioni che posteriormente assunsero, si può ben sostenere che nessun logico fu meno aristotelico di Aristotele. Ma aristotelico fu anch'esso; e l'avviamento a cercare la logicità nelle parole era dato con esempio cosí insigne, che per secoli gravò sulle menti come un fato.

Il formalismo posteriore.

Perché, dunque, infierire, come molti critici moderni usano, contro le posteriori manipolazioni e svolgimenti, ai quali fu sottomessa la Logica aristotelica da peripatetici e stoici, da comentatori e retori, da dottori della Chiesa e maestri di università, da neolatini e bizantini e arabi e germani? Non abbiamo, come si può agevolmente immaginare, nessuna tenerezza pel sillogismo *ipotetico e disgiuntivo*, o per la *quarta figura* del sillogismo elaborata da Teofrasto a Galeno, o per le *cinque voci* di Porfirio, o per le sottigliezze sulle *conversioni* dei giudizî, o pei *versetti memoriali* di Michele Psello e di Pietro Ispano, o pei simboli geometrici dei concetti e sillogismi, inventati nel secolo decimosettimo da Cristiano Weise (« per addestrare le teste stupide », scappa a dire il Prantl [1]), o pei calcoli che Giovanni Ospiniano fece sui *modi* del sillogismo, determinati da lui, nientemeno, in cinquecentosessanta, dei quali trentasei concludenti; — e conveniamo anche volentieri degli errori commessi nella interpetrazione tradizionale di alcune dottrine di Aristotele (per esempio, intorno alla dottrina dell'entimema [2]). Ma, prescindendo da questi ultimi, diciamo

[1] *Gesch. d. Logik*, I, p. 362.

[2] Hamilton, *Fragments philosophiques*, trad. franc., pp. 238-242.

che per quelle sottigliezze, amplificazioni ed escogitazioni l'addentellato si aveva nell'*Organo* aristotelico, e che esse discendevano logicamente dai principî colà posti. E quantunque quella selva selvaggia di false distinzioni, quell'assurdità evidente di conclusioni, urti il buon senso, come non lo urtavano le distinzioni aristoteliche che presentavano una certa rispondenza col modo consueto, empiricamente descritto, del disputare scientifico, l'errore iniziale si annidava appunto in queste; e fu bene che venisse potenziato o esagerato (come è bene talvolta nella vita pratica che avvengano scandali), perché cosí esso apparve in tutta la sua gravità e serví da stimolo ai nuovi avviamenti della scienza.

Le ribellioni contro la Logica aristotelica. L'opposizione degli umanisti e suoi motivi.

Maggiore importanza di questo lavoro di ricamo e frastaglio che la «scuola» (nel senso largo della parola ossia dal peripatetismo all'aristotelismo odierno) andò facendo intorno a codeste dottrine, parrebbero offrire le ribellioni contro di esse. Ma poiché c'è stato un tempo in cui ogni protesta, anzi ogni contumelia, contro il filosofo di Stagira è sembrata segno di pensiero originale, di libertà spirituale e di sicuro progresso, giova ripetere che condizione indispensabile per superare la Logica aristotelica era una nuova Filosofia del linguaggio. Questa condizione mancò quasi affatto pel passato, e in certo senso manca tuttora, ossia non è ben penetrata nelle menti; cosicché non è da stupire se in quelle ribellioni, quando siano esaminate da vicino, si trovi, in mezzo a discordie secondarie e superficiali, tutt'altra cosa di ciò che si aspettava: non la negazione radicale, ma l'accettazione sostanziale, espressa o sottintesa, dei principî stessi della Logica formalistica.

Tale è il caso delle ribellioni che si manifestarono nel Quattro e Cinquecento per parte di umanisti, di ciceroniani e di retori, come Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, Luigi Vives, Mario Nizolio e Pietro Ramo, tutti insofferenti della vecchia e pesante armatura scolastica. La cultura, uscendo

dai chiostri, si spargeva nella vita; si cominciava a scrivere di filosofia in lingua volgare; e si desideravano perciò forme d'esposizione svelte, facili e chiare, o eloquenti e oratorie. Pure, sotto queste forme nuove, il metodo del pensiero logico permaneva immutato; e il Ramo, per esempio, che appioppava ad Aristotele gli eleganti appellativi di « *futuus, impostor, chamaleon somnians et stertens* » e altrettali, terminava nella pretesa di avere esso solo inteso il vero pensiero aristotelico; e nelle riforme che proponeva (tra le quali era che la terza figura del sillogismo dovesse passare al posto della prima) dava a vedere di aggirarsi pur sempre nel chiuso ámbito del formalismo [1].

L'opposizione del naturalismo.

Anche l'opposizione del naturalismo non colpiva al cuore la Logica aristotelica, ma mirava a surrogare, e piú spesso ad accompagnare, un empirismo con un altro empirismo: le regole del « sillogismo » coi precetti dell' « induzione », o le « confutazioni sofistiche » con l'enumerazione dei « quattro idoli » che preoccupano le menti. Il Bacone non si sognava di negare alla sillogistica pregio di vera dottrina, e solamente stimava che essa fosse stata già abbastanza studiata e sviluppata, che nulla le mancasse e avesse perfino del superfluo, laddove mancava ancora una precettistica dell'invenzione e dell'induzione, d'importanza fondamentale per la sillogistica medesima. Facendo l'inventario delle cognizioni, si vede (egli scriveva) che ci troviamo a un dipresso nelle condizioni di chi raccolga un'eredità nel cui inventario sia segnato: « di danaro contante nulla » (« *numeratæ pecuniæ, nihil* ») [2]. Onde levava la voce contro l'abuso del disputare e raziocinare in cose di fatto, perché (com'egli si esprimeva) la sottigliezza del sillogismo è vinta

---

[1] Prantl, *Ueber Petrus Ramus*, nei *Sitzungsberichte d. k. bayer. Akad. d. Wissensch.*, Philol.-hist. Klasse, 1878, II, pp. 157-169.

[2] *De dign. et augm.*, IV, cc. 2-5.

sempre da quella della natura [1]. Il sillogismo consta di proposizioni, queste di parole, le parole sono tessere di concetti; ma se i concetti sono confusi o malamente astratti, le conseguenze sillogistiche che se ne traggono non hanno sicurezza alcuna; e perciò bisogna far capo all'induzione: « *spes est una in inductione vera* » [2]. — La posizione del Bacone (che non era antiformalistica, ma di aggiunta e di complemento al formalismo) si è rinnovata in quasi tutte le Logiche induttive, fino a quelle della scuola inglese del secolo decimonono, e fino alle odierne. Il libro dello Stuart Mill esprime la combinazione dei due empirismi, sillogistico e induttivo, nel titolo suo stesso che suona: « Sistema di Logica deduttiva e induttiva, esposizione dei principî della prova e dei metodi della ricerca scientifica ».

L'elaborazione semplificatoria nel secolo decimottavo. Kant.

Nel secolo decimottavo, mentre il Leibniz vagheggiava un'estensione e perfezionamento della sillogistica mercé il calcolo logico, e parecchi lo seguivano in questa ubbía, senza, com'è naturale, produrre niente di utile né imprimere tracce osservabili nella storia del pensiero e della cultura [3], la Logica formalistica venne sempre piú in dis-

---

[1] Ivi, c. 2.

[2] *Nov. org.*, I, afor. 14.

[3] Giova tradurre un luogo dello Hegel a proposito del tentativo leibniziano, il quale ora torna in moda col nome di Logistica:

« L'estremo di questa maniera (la sillogistica) sconcettualizzata di maneggiare le determinazioni concettuali del sillogismo si trova nel Leibniz, il quale (*Opp.*, t. II, p. I) assoggetta il sillogismo al calcolo combinatorio. Col mezzo di questo, egli ha calcolato quante posizioni del sillogismo siano possibili; e cioè, tenendo conto delle differenze dei giudizî positivi e negativi, e poi degli universali, particolari, indeterminati e singolari, è giunto al risultato che le combinazioni possibili sono 2048, delle quali, escludendo le invalide, restano 24 valide. Il Leibniz vanta molto l'utilità che ha l'analisi combinatoria per trovare non solo le forme del sillogismo, ma anche le connessioni di altri concetti. L'operazione, con la quale ciò si trova, è la

credito non solo come Logica *utens* ma anche come *docens*, cioè come teoria. Il che spiega la nuova e moderata forma di essa alla quale anche il Kant si attiene e che, nel serbare il formalismo, procura di correggerlo e soprattutto di semplificarlo. Il Kant infatti tolse a dimostrare la « falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche », e per rendere piú coerentemente formalistica la Logica tradizionale, le sottrasse tutte le questioni circa la sintesi e le categorie, che rimandò alla sua nuova Logica trascendentale. Ma in quel formalismo la riveriva e teneva sostanzialmente perfetta, perché (diceva) costituisce un canone dell'intelletto e della ragione, nell'aspetto formale del loro uso, qualunque sia il contenuto cui venga applicato, e il cui unico

---

medesima onde si calcola quante combinazioni di lettere permetta un alfabeto, quanti colpi un giuoco di dadi, quante giocate una partita *à l'hombre*, e via dicendo. Per modo che si vedono qui le determinazioni del sillogismo messe sopra una stessa linea coi punti dei dadi e con una partita *à l'hombre*: il razionale viene preso come qualcosa di morto, privo affatto del concetto, e si lascia da banda quel che il concetto e le sue determinazioni hanno di proprio: cioè, che essi sono, in quanto fatti spirituali, relazione, e che per virtú di questa relazione sopprimono la loro determinazione immediata. — Quest'applicazione leibniziana del calcolo combinatorio al sillogismo e alla connessione di altri concetti non si distingue dalla screditata arte lulliana in nulla, salvoché nella maggiore metodicità di cui dà prova nel calcolare; in tutto il resto, è pari a quell'assurdità. Si congiungeva col calcolo combinatorio un altro pensiero, prediletto al Leibniz, un pensiero che egli aveva avuto nella sua giovinezza e che, nonostante fosse immaturo e superficiale, non abbandonò mai neppure piú tardi: quello di una caratteristica universale dei concetti. di una scrittura in cui ogni concetto venga rappresentato come procedente da altri o come riferentesi ad altri; quasi nella connessione razionale, che è essenzialmente dialettica, un contenuto serbi le medesime determinazioni che ha quando è fissato da solo.

« Il calcolo del Ploucquet si è, senza dubbio, attenuto al modo piú conseguente di sottomettere la relazione del sillogismo al calcolo. Esso

criterio è l'accordarsi o no di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione, accordo che è *conditio sine qua non* di ogni verità, sebbene *conditio* solamente negativa [1].

Il rifiuto della Logica formalistica. Hegel; Schleiermacher.

Contro la tradizione formalistica si rivoltò invece lo Hegel, il quale intese a maraviglia il carattere di codesta « Logica empirica », di codesta « scienza stravagante, che è conoscenza irrazionale del razionale e dà il cattivo esempio di non osservare le sue proprie dottrine, e anzi si prende licenza di fare il contrario di ciò che le sue regole prescrivono, trascurando di dedurre i concetti e di dimostrare le proprie affermazioni » [2]; e, in quanto empirica, la giudicava intellettualistica, perché presentava in modo

---

astrae nel giudizio dalla differenza della relazione, cioè dalla singolarità, particolarità e universalità, e fissa l'identità astratta del soggetto e del predicato, mettendoli in relazione matematica; la quale relazione riduce il ragionare a una vuota e tautologica formazione di proposizioni. Nella proposizione: « la rosa è rossa » il predicato deve significare, non già il rosso in generale, ma solo quel determinato « rosso della rosa ». Nella proposizione: « tutti i cristiani sono uomini », il predicato deve significare solamente: « quegli uomini che sono cristiani ». Da questa e dall'altra proposizione: « gli ebrei non sono cristiani » segue la conclusione (che non ha costituito una buona raccomandazione di questo calcolo presso il Mendelssohn): « dunque, gli ebrei non sono uomini » (non sono, cioè, quegli uomini che sono i cristiani).

« Il Ploucquet dà come conseguenza della sua invenzione '*posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant*'. Questo elogio, che per mezzo del calcolo sia concesso fornire meccanicamente l'intera Logica alla gente rozza, è certamente quanto di peggio si possa dire sul conto di un'invenzione, che concerne la Scienza logica » (*Wiss. d. Log.*, III, pp. 142-3).

[1] *Kr. d. rein. Vern.*, ed. cit., pp. 101-2.

[2] *Wiss. d. Log.*, III, p. 51.

astratto e atomico le determinazioni razionali e le combinava poi meccanicamente. Il nuovo concetto del concetto, promosso dallo Hegel, si viene creando da sé le sue proprie teorie e lascia cadere le vecchie e formalistiche come spoglie morte e disseccate. E le forme del pensiero sono ormai le forme stesse del reale; l'Idea è unità di concetto e rappresentazione, perché è l'universale stesso, gravido dell'individuale; le cose sono giudizî realizzati, e il sillogismo è l'Idea che si fa identica con la sua realtà. Ciò vale dire che il pensiero domina totalmente la realtà, perché non è aggiunta estrinseca o mezzo interposto, ma è la realtà stessa, che si fa pensiero perché è pensiero. Del resto, anche altri filosofi contemporanei e avversarî dello Hegel rigettarono la Logica formalistica, come lo Schleiermacher [1], che faceva corrispondere alle due forme della realtà, l'essere e il fare, le forme logiche del concetto e del giudizio, ritrovando analogie corrispondenti nello spazio, frazionamento dell'essere, e nel tempo, frazionamento del fare. Per lo Schleiermacher, il concetto e il giudizio si presuppongono a vicenda e danno origine a un circolo, che è tale solo quando si consideri temporalmente, perché nel punto d'indifferenza i due fanno uno [2]; ma, diversamente dallo Hegel (che nel pensiero dialettico conseguiva l'unità del reale), egli doveva escludere dal novero delle forme essenziali il sillogismo, perché, a suo dire, «se il sillogismo fosse una vera forma, dovrebbe corrispondergli un proprio essere, e questo non si trova» [3].

Persistenza parziale della Logica formalistica per effetto dei falsi concetti circa il linguaggio.

Ma se con la critica hegeliana la Logica formalistica era sorpassata da una Logica veramente filosofica e perdeva nel fatto qualsiasi importanza, non si può dire che venisse

---

[1] *Dialektik*, ed. cit., pp. 74-5.

[2] Op. cit., pp. 145, 147-9.

[3] Op. cit., pp. 146, 291-2.

definitivamente vinta in teoria. Nello Hegel medesimo si osservano tracce di essa in certe partizioni, che egli o accetta correggendole o crea di sana pianta, delle forme dei giudizî e dei sillogismi. In verità, una critica diretta e sostanziale importava che si riconoscesse l'errore proprio di quell'empirismo, lo scambio del pensiero col linguaggio e del linguaggio col pensiero: critica preclusa allo Hegel, il quale nella teoria del linguaggio era logicista, concependolo come complesso di elementi logici e universali [1], onde non gli appariva irrazionale la coincidenza tra le forme del linguaggio e quelle del pensiero, posto che le une e le altre si prendessero nella loro vera connessione. Il rinnovamento della Filosofia del linguaggio, iniziato dal Vico e proseguito dallo Hamann, dallo Herder e dallo Humboldt, gli rimase ignoto o non ebbe sopra lui vera efficacia. Né l'ha avuta, a dir vero, nemmeno più tardi sulla Logica, la quale, se ne fosse stata pervasa, si sarebbe liberata per sempre dal formalismo o verbalismo e avrebbe acquistato modo e forza di attendere all'indagine dei problemi, che sono propriamente suoi. Appena qualche accenno di seria discussione (ma condotta piuttosto nel riguardo della Filosofia del linguaggio che non in quello della Logica) appare nella polemica dello Steinthal contro il Becker circa i rapporti di Logica e Grammatica [2].

La Logica formalistica nello Herbart, nello Schopenhauer, nell'Hamilton.

È accaduto così che la Logica tradizionale abbia continuato a vivere, se non a prosperare, nel secolo decimonono, dopo avere ricevuto dal Kant, col nome di formale, nuovo battesimo e nuova legittimazione. E, tra i postkantiani, lo Herbart vi si tenne stretto, pur semplificandola alquanto, e, nemico di ogni Logica trascendentale, continuò a repu-

---

[1] *Wiss. d. Logik*, I, pp. 10-11 e passim; *Encykl.*, § 205; e in altri luoghi.

[2] *Estetica* [4], p. II, c. 12.

tarla unico organo del pensiero; e lo Schopenhauer giudicò le forme logiche bel parallelo di quelle rettoriche, contentandosi di proporre in esse qualche ritocco: per esempio, col considerare sempre universali i giudizî (tanto quelli chiamati con questo nome quanto i particolari e i singolari), e spiegare gl'ipotetici e i disgiuntivi come pronunziati sulla comparazione di due o più giudizî categorici, e abbandonare del sillogismo (che egli definiva «giudizio tratto da due altri giudizî senza intervento di nuove cognizioni») la quarta figura, pur serbando le tre prime, «ectipo di tre operazioni reali ed essenzialmente diverse del pensiero»[1]. L'esempio kantiano fu seguito in Inghilterra dall'Hamilton, che insisteva sul carattere affatto ipotetico dei ragionamenti logici, escludeva dalla Logica le dispute circa la possibilità e impossibilità e circa i modali, e dichiarava errore fondamentale l'intrusione in quella scienza dei concetti dell'induzione perfetta o imperfetta, che si riferiscono a differenze materiali e sono perciò extralogici[2]. In tal modo egli reagiva contro la Logica induttiva, che segnatamente nella sua patria era prevalsa sopra quella formalistica o le si era stranamente accompagnata; e si argomentava di poter perfezionare quest'ultima, semplificando la dottrina del giudizio mercé la così detta q u a n t i f i c a z i o n e d e l p r e d i c a t o[3].

Teorie più recenti.

I logici posteriori seguitarono a lavorare intorno a codeste modificazioni parziali e superficiali e a introdurre nel formalismo elementi eterogenei. Il Trendelenburg, che, come si è già avuto occasione d'accennare, volle richiamare la cosa ai suoi principî ossia tornare dall'aristotelismo ad Aristotele, riconobbe poi, con curiosa contaminazione di un pensiero hegeliano, alla logicità e alla realtà un fondamento

---

[1] *Werke*, ed. cit., II, pp. 120-135.

[2] Op. cit., pp. 159, 165.

[3] Si veda sopra, a proposito del Ploucquet, p. 383 *n*.

comune, che per lui non era l'Idea ma il Movimento. Il Lotze ridusse le forme dei giudizî a tre sole, secondo le variazioni della copula, cioè ai giudizî categorici, ipotetici e disgiuntivi, e innanzi ai categorici mise gl' « impersonali ». classe mercé la quale si tentava e si tenta di appagare l'esigenza di una forma teoretica, che sia presupposto dialettico del pensiero propriamente logico. Ma il Lotze rimase sempre legato a un concetto intellettualistico del linguaggio, e, poiché la poesia e l'arte gli parevano indirizzate non alla contemplazione ed espressione ma alle commozioni e ai sentimenti di piacere e dolore, non poteva ritrovare la forma teoretica primitiva nell'arte, nell'intuizione, nella pura espressività. L'herbartiano Drobisch espose il formalismo in tutta la sua crudezza, cominciando dall'affermazione « esservi, sí, giudizî e sillogismi necessarî, ma non già concetti necessarî ». Il Sigwart riformò la classificazione dei giudizî (di denominazione, di proprietà e attività, impersonali, di relazione, astratti, narrativi ed esplicativi), e ritoccò quella dei sillogismi. Il Wundt, accettando l'antica tripartizione delle forme logiche, propone anch'esso nuove suddivisioni col distinguere, per esempio, i giudizî secondo l'oggetto in indeterminati, singolari e plurali, secondo il predicato in narrativi, descrittivi ed esplicativi, secondo la relazione in giudizî d'identità, di sopraordinazione, subordinazione e coordinazione e di dipendenza, e poi ancora in predicati negativamente e negativamente opponenti. Né la riforma del Brentano esce del tutto dalla cerchia formalistica; sebbene, assegnata la quantità dei giudizî alla loro materia, egli si restringa a dividerli in affermativi e negativi, delle inferenze immediate accetti solamente quella *ad contradictoriam*, delle leggi del sillogismo neghi quella *ex mere negativis* col sostenere in contrario che *ex mere affermativis nil sequitur*, e la *quaternio terminorum*, un tempo contrassegno di sofisma, difenda come legge di tutti i sillo-

gismi, nei quali abolisce infine le distinzioni delle figure e dei modi.

La Logica matematica.

A codesti logici, che piú o meno lavorano sugli schemi tradizionali, vorrebbero contrapporsi, innovatori radicali, i logici matematici, proseguendo non la filosofia ma alcune fisime della filosofia leibniziana, come per primi si provarono a fare Giorgio Bentham, il De Morgan, il Boole, il Jevons, il Grassmann, e fanno ora parecchi in Inghilterra, in Francia, in Germania e altresí in Italia (Peano). Innovatori per modo di dire, perché in effetto, come si è notato, sono ultrareazionarî, cioè assai piú formalisti del formalista Aristotele, scontenti delle divisioni poste da costui, non perché troppe e arbitrarie, ma perché troppo poche e con ancora traccia di qualche razionalità, e tutto affaccendati nel procurare una teoria del pensiero dalla quale ogni pensiero sia lontano. Questa sorta di logica è stata testé esattamente definita dal Windelband: « logica del tappeto verde »[1].

La falsa idea del linguaggio presso i logici matematici e presso gli intuizionisti.

Com'è agevole supporre, questi logici hanno ereditato insieme l'altra idea, o piuttosto fissazione, del Leibniz, quella dello stabilimento di una lingua costante e universale[2]; e per tal via scoprono il motivo veramente determinante del loro errore come in genere di tutto l'errore formalistico: l'ignoranza cioè della natura a l o g i c a del linguaggio. Questa natura del linguaggio rimane oscura per un altro verso anche ai moderni intuizionisti (Bergson), che persistono nel considerare come linguaggio non il linguaggio nella sua ingenuità e immediatezza, ma il procedimento

[1] Nello scritto sullo stato odierno della Logica che è nell'opera: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* (Heidelberg, 1904), I, pp. 163-186.

[2] Si veda (a proposito dell'opera dei signori Couturat e Léau) *Probl. di Estetica*, pp. 190-7.

intellettualistico (classificatorio e astraente), che falsifica il continuo nel discontinuo, fraziona la durata e sul mondo reale erge un mondo fittizio. Perciò essi sono condotti in ultimo a dar valore di unica espressione diretta del reale alla musica: come se la musica non fosse linguaggio e il linguaggio vero (non il discorso intellettualistico, col quale essi lo tolgono in iscambio) non fosse originariamente ed essenzialmente musica, cioè poesia. È da metter pegno che anche per gl'intuizionisti una logica (se mai essi si risolvessero a costruirne una) sarebbe estrinseca e formalistica, e teorizzerebbe il nominalismo, che è naturale complemento di ogni filosofia intuizionistica e mistica.

V

Di questa Logica

La Logica, che abbiamo esposta in questo trattato, è anch'essa in certo senso Logica tradizionale; senonché vorrebbe ricongiungersi non alla tradizione del formalismo, ma a quella della Logica hegeliana, della Logica trascendentale kantiana, e, su su, del piú alto pensiero speculativo ellenico. In altri termini, essa dichiara la sua affinità con le sezioni logiche contenute nella *Critica della ragion pura* del Kant o nella *Metafisica* aristotelica, e non già con le *Lezioni di Logica* o con gli *Analitici* dei medesimi autori. In questo suo carattere di tradizionalità trova un motivo di fiducia, perché l'uomo ha sempre pensato il vero, e colui che non sa scorgere la verità nel passato è da dubitare che non possegga nemmeno quella del presente, della quale, nel suo orgoglioso isolamento, si tiene sicuro.

Carattere tradizionale di questa Logica, e suo ricollegamento alla Logica del concetto filosofico.

Ma ricongiungersi davvero alla tradizione vale proseguirla e rinnovarla con nuovi problemi e con riproporre in modo migliore gli antichi confusamente proposti e mal risoluti. Perciò questa Logica offre anche talune cose nuove, di cui le principali e fondamentali si possono forse compendiare cosí:

Sue innovazioni.

I. Accogliendo la dottrina, che culmina nell'ultima grande filosofia moderna, del c o n c e t t o p u r o, questa Logica esclude i concetti empirici e astratti, dimostrandoli irriducibili al concetto puro.

I. Esclusione dei concetti empirici e astratti.

II. Carattere ateoretico di questi concetti, e autonomia delle scienze empiriche e matematiche.

II. Accettando solamente per essi la teoria economica delle scienze empiriche e astratte, e considerandoli perciò come forniti di carattere pratico ossia come non-concetti ma pseudoconcetti, questa Logica nega che esauriscano il pensiero logico, anzi addirittura che vi appartengano; e dimostra che la loro stessa formazione presuppone la realtà del concetto puro. Onde, connettendo tra loro le due dottrine, fonda l'autonomia della filosofia e insieme la relativa autonomia delle scienze empiriche e matematiche, costruite con pseudoconcetti.

III. Il concetto come unità di distinzioni.

III. Nella dottrina dell'organismo del concetto puro accetta la concezione dialettica o dell'unità degli opposti, ma nega che essa valga immediatamente per le distinzioni del concetto, l'unità del quale si organizza come unità o circolo di distinzioni nella teoria dei gradi della realtà. Per tal modo viene rispettata l'autonomia delle forme della realtà e dello spirito, e restaurata la teoria della natura pratica o passionale dell'errore.

IV. Identità del concetto col giudizio individuale e della filosofia con la storia.

IV. La ricchezza della realtà, dei fatti, dell'esperienza, che parrebbe sottratta al concetto puro e quindi alla filosofia a cagione del dichiarato distacco dalle scienze empiriche, le viene invece ridata e riconosciuta; e non piú nella forma diminuta e impropria, che è dell'empirismo, sibbene in modo totale e integrale. Il che si effettua mercé il congiungimento, che è unità, di Filosofia e Storia: unità ottenuta col chiarire e approfondire la natura del concetto e della sintesi a priori logica.

V. Impossibilità di definire il pensiero per mezzo delle forme verbali e rifiuto della Logica formalistica.

V. Finalmente, si rifiutano le dottrine e i presupposti della Logica formalistica, col far valere l'autonomia della forma logica e mostrare inane lo sforzo di coglierne le determinazioni nelle parole o forme espressive, necessarie bensí, ma obbedienti alla legge propria dello spirito estetico, che non è quella propria della logicità.

Conclusione.

Tale, descritto per sommi capi, è il progresso che la presente Logica vorrebbe attuare sul pensiero anteriore; e, per raggiungere questo fine, essa ha cercato di giovarsi non solo dei mezzi offertile dalla Logica antica e moderna, assommati in quella hegeliana, ma anche degli altri, che sono stati elaborati dopo quest'ultima, particolarmente nella scienza estetica, nella teoria della storiografia e nella gnoseologia delle scienze. Tutte le sparse verità si è studiata di adoperare, ma nessuna con modi eclettici, con collegamenti arbitrarî o di mera aggregazione: consapevole che le sparse verità diventano verità effettive quando non sono piú sparse ma fuse, non molte ma una.

INDICE DEI NOMI

INDICE

FILOSOFIA

COME SCIENZA DELLO SPIRITO

III

FILOSOFIA DELLA PRATICA

BENEDETTO CROCE

FILOSOFIA DELLA PRATICA

ECONOMICA ED ETICA

TERZA EDIZIONE
RIVEDUTA DALL'AUTORE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1923

AVVERTENZA

Di questo libro soltanto alcuni capitoli della terza parte erano stati anticipati nella memoria: *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, letta all'Accademia Pontaniana di Napoli nelle tornate del 21 aprile e 5 maggio 1907 (*Atti*, vol. XXXVII); ma li ho rifusi, ampliandone alcune pagine e altre abbreviando. Il concetto dell'attività economica come forma autonoma dello spirito, che riceve trattazione sistematica nella seconda parte del libro, fu proposto la prima volta in alcuni saggi, scritti dal 1897 al 1900 e raccolti poi nel volume: *Materialismo storico ed economia marxistica.*

Napoli, 19 aprile 1908.

Questa terza edizione, come la seconda pubblicata nel 1915, non differisce dalla prima se non per piccole correzioni e per la generale revisione letteraria a cui è stata sottoposta.

Napoli, 28 settembre 1922.

B. C.

SOMMARIO

PARTE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE RELAZIONI

I

L'ATTIVITÀ PRATICA COME FORMA DELLO SPIRITO

Vita pratica e vita teoretica — Insufficienza delle distinzioni descrittive — Insufficienza del metodo psicologico in filosofia — Necessità del metodo filosofico — L'osservazione e la deduzione — Teorie che negano la forma pratica dello spirito — La pratica come incosciente — Critica — Natura e attività pratica — Riduzione della forma pratica alla teoretica — Critica — La pratica come pensiero che si attua. Riconoscimento dell'autonomia.

II

NEGAZIONE DELLA FORMA SPIRITUALE DEL SENTIMENTO

La pratica e la pretesa terza forma spirituale: il sentimento — Vari significati di questa parola: il sentimento, classe psicologica — Il sentimento come stato dello spirito — Ufficio del concetto di sentimento nella storia della filosofia: l'indeterminato — Il sentimento come preannunzio della forma estetica — Nella Istorica: preannunzio dell'elemento intuitivo — Nella Logica filosofica: preannunzio del concetto puro — Analogo ufficio nella Filosofia della pratica — Negazione del concetto di sentimento — L'esclusione deduttiva di esso.

III

RELAZIONE DELL'ATTIVITÀ PRATICA CON LA TEORETICA

Precedenza della teoretica sulla pratica — L'unità dello spirito, e la compresenzialità della pratica — Rifiuto del prammatismo — Critica di obiezioni psicologiche — Natura del precedente teoretico della

VII

LA DESCRITTIVA PRATICA, LE REGOLE E LA CASISTICA

Giustificazione del metodo psicologico e delle discipline empiriche e descrittive — La descrittiva pratica e la sua letteratura — Estensione della descrittiva pratica — Le conoscenze normative o regole: loro natura — Utilità delle regole — La letteratura delle regole e la sua decadenza apparente — Relazioni tra le Arti (raccolte di regole) e le Teorie filosofiche — La Casistica: sua qualità e utilità — La giurisprudenza come casistica.

VIII

CRITICA DELLE USURPAZIONI DELLA FILOSOFIA SULLA DESCRITTIVA PRATICA E SUI DERIVATI DI ESSA

Prima forma: tendenza al generalizzare — Elementi storici persistenti nelle generalizzazioni — Seconda forma: unione letteraria di filosofia ed empiria — Terza forma: tentativo di metterle in intimo nesso — Scienza della pratica e Metafisica: significati varî di questa relazione — Conseguenze dannose delle usurpazioni della filosofia sull'empiria — 1.ª Dissoluzione dei concetti empirici — Esempî: guerra e pace, proprietà e comunismo, e simili — Altri esempî — Fraintendimenti da parte dei filosofi — Significato storico delle questioni anzidette — 2.ª La falsa deduzione dell'empirico dal filosofico — Affermazioni di carattere contingente, mutate in filosofemi — Ragioni della ribellione contro le regole — Limiti tra filosofia ed empiria.

IX

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Distinzione tra storia del principio pratico e storia della liberazione dal trascendente — II. La distinzione della pratica dalla teoria — III. I miscugli di Filosofia della pratica e di Descrittiva — Vani tentativi di definizione dei concetti empirici — Tentativi di deduzione — IV. Questioni varie — La natura pratica dell'errore — Il gusto pratico — V. Le dottrine sul sentimento — I wolfiani — Jacobi e Schleiermacher — Kant — Hegel — Oppositori della dottrina delle tre facoltà — Krug — Brentano.

SEZIONE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLA SUA DIALETTICA

I

NECESSITÀ E LIBERTÀ NELL'ATTO VOLITIVO

Il problema della libertà — Libertà del volere e libertà dell'azione: critica di questa distinzione — L'atto volitivo, necessario e libero insieme — Paragone con l'attività estetica — Critica del determinismo e dell'arbitrarismo — Forma gnoseologica di questa antitesi: materialismo e misticismo — I sofismi materialistici del determinismo — Il misticismo dell'arbitrarismo — La dottrina della necessità-libertà, e l'idealismo — La dottrina della doppia causalità, e il dualismo o agnosticismo — Carattere di essa come transazione e transizione.

II

LA LIBERTÀ E IL SUO OPPOSTO. IL BENE E IL MALE

La libertà dell'azione come realtà dell'azione — Inconcepibilità dell'assenza assoluta di azione — La non-libertà come antitesi e contrarietà — Arbitrarietà e nullismo della non-libertà — Il bene come libertà e realtà, e il male come l'opposto — Critica del monismo astratto e del dualismo di valori — Le obiezioni all'irrealtà del male — Il male nella sintesi e fuori della sintesi — I giudizî affermativi del male come giudizî negativi — Conferme della dottrina — I poli del sentimento (piacere e dolore) e loro identità con gli opposti pratici — Dottrine circa il piacere e la felicità: critica — I concetti empirici intorno al bene e al male — Dover essere, ideale, potere inibitivo, imperativo — Male, rimorso, ecc.; bene, soddisfazione, ecc. — Incapacità di essi a servire da principî pratici — Loro carattere.

III

L'ATTO VOLITIVO E LE PASSIONI

La molteplicità delle volizioni e la lotta per l'unità — Molteplicità e unità come male e bene — Le volizioni escluse, e le passioni o desiderî — Passioni o desiderî come volizioni possibili — La volizione come lotta contro le passioni — Critica della libertà di scelta — Significato della così detta precedenza dei sentimenti sull'atto volitivo —

IV

GLI ABITI VOLITIVI E L'INDIVIDUALITÀ

V

LO SVOLGIMENTO E IL PROGRESSO

VI

DUE CHIARIMENTI ALLA ISTORICA E ALL'ESTETICA

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Il problema della libertà — II. La dottrina del male — III. Arbitrio e libertà — Coscienza e responsabilità — IV. Il concetto del dovere — Il pentimento e il rimorso — V. La dottrina delle passioni — Virtú e vizî — La dottrina dell'individualità: Schleiermacher — Teorie romantiche e teorie modernissime — VI. Il concetto dello svolgimento e del progresso.

SEZIONE TERZA

L'UNITÀ DEL TEORETICO E DEL PRATICO

Due risultamenti opposti: precedenza del teoretico sul pratico e del pratico sul teoretico — Errore dei propugnatori dell'esclusiva precedenza dell'uno o dell'altro — Problema dell'unità di questa dualità — Non dualità di opposti — Non dualità di finito e infinito — Analogia perfetta delle due forme: teoretica e pratica — Non parallelismo ma circolo — Il circolo della Realtà: pensiero ed essere, soggetto e oggetto — Critica delle teorie circa il primato della ragion teoretica o della ragion pratica — Nuovo prammatismo: la Vita condizionante la Filosofia — Conferma deduttiva delle due forme ed esclusione deduttiva della terza (sentimento).

PARTE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE FORME SPECIALI

SEZIONE PRIMA

LE DUE FORME PRATICHE: L'ECONOMICA E L'ETICA

I

DISTINZIONE DELLE DUE FORME NELLA COSCIENZA PRATICA

La forma utilitaria o economica, e quella morale o etica — Insufficienza, anche qui, della distinzione descrittiva e psicologica — La deduzione, e necessità d'integrarla con l'induzione — Le due forme come fatto di coscienza — La forma economica — La forma etica — Impossibilità di negarle — Conferme varie di esse.

II

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ETICA

Esclusione delle critiche materialistiche e di quelle intellettualistiche — Le due negazioni ancora possibili — La tesi dell'utilitarismo contro la realtà degli atti morali — Difficoltà nascenti dalla presenza effettiva di questi — Tentativo di spiegarli come prodotti di distinzioni quantitative — Critica di esso — Tentativo di spiegarli come fatti o estranei alla pratica o irrazionali e stolti — L'associazionismo e l'evoluzionismo. Critica — Tentativo disperato: l'utilitarismo teologico e il mistero.

III

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ECONOMICA

La tesi dell'astrattismo morale contro il concetto dell'utile — L'utile come il mezzo, ossia come fatto teoretico — Gli imperativi tecnici e ipotetici — Critica: l'utile è fatto pratico — L'utile come l'egoistico o l'immorale — Critica: l'utile è amorale — L'utile come gruppo di fatti etici minimi — Critica: l'utile è premorale — Tentativo disperato: l'utile come coscienza pratica inferiore. Conferma dell'autonomia dell'utile.

IV

RELAZIONE TRA LE FORME ECONOMICA ED ETICA

Economia ed etica come il doppio grado della pratica — Errori derivanti dal concepirle come coordinate — Critica delle azioni disinteressate — Vana polemica, condotta sul supposto delle azioni disinteressate, contro l'utilitarismo — Critica delle azioni moralmente indifferenti, obbligatorie, supererogatorie, ecc. — Paragone col rapporto di arte e filosofia — Altre concezioni erronee di modi d'azione — Il piacere e l'attività economica, la felicità e la virtù — Piacere e dolore, e il sentimento — Coincidenza del dovere col piacere — Critica del rigorismo o ascetismo — Relazione di felicità e virtù — Critica della subordinazione del piacere alla moralità — Nessun imperio della moralità sulle forme dello spirito — Inesistenza di altre forme pratiche e impossibilità di suddivisione delle due stabilite.

V

LA FILOSOFIA DELL'ECONOMIA
E LA COSÌ DETTA SCIENZA DELL'ECONOMIA

Problema delle relazioni tra Filosofia e Scienza dell'economia — Irrealtà delle leggi e dei concetti della Scienza economica — La

Scienza economica, fondata su concetti empirici, ma non empirica o descrittiva — Assolutezza delle sue leggi — Indole matematica di essa — Suoi principî, e carattere che essi hanno di postulati e definizioni arbitrarie. Utilità di tale scienza — Paragone dell'Economia con la Meccanica; e perché si sogliano escludere da essa i fatti etici, estetici e logici — Errori del filosofismo e dello storicismo nell'Economia — Le due perversioni: l'astrattismo estremo e il disgregamento empiristico — Sguardo alla storia dei varî indirizzi dell'Economia — Significato del giudizio di Hegel circa la Scienza economica.

VI

CRITICA DELLE CONFUSIONI TRA SCIENZA ECONOMICA E FILOSOFIA DELL'ECONOMIA

Adozione del metodo e degli schemi economici da parte della Filosofia — Errori che ne derivano — 1.º Negazione della filosofia per l'economia — 2.º Valore universale, attribuito a concetti empirici. Es.: liberismo e protezionismo — 3.º Trasformazione delle finzioni del calcolo in realtà — Il preteso calcolo dei piaceri e dei dolori, e le dottrine dell'ottimismo e pessimismo.

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I. L'Etica greca e la sua ingenuità — II. Importanza del Cristianesimo per l'Etica — I tre indirizzi risultanti: utilitarismo, rigorismo e psicologismo — Hobbes, Spinoza — L'Etica inglese — Filosofia idealistica — III. E. Kant, e sua affermazione del principio etico rigoroso — Contradizioni del Kant circa il concetto dell'utile, della prudenza, della felicità, ecc. — Errori che ne derivano nella sua Etica — IV. Addentellati per una Filosofia dell'economia — La facoltà appetitiva inferiore — Il problema della politica e il machiavellismo — La dottrina delle passioni — Hegel e il concetto dell'utile — Fichte e l'elaborazione dell'Etica kantiana — V. Il problema dell'utile e della moralità nei pensatori del secolo decimonono — VI. Unione estrinseca dell'Etica e della Scienza economica dall'antichità al secolo decimonono — Questioni filosofiche, sorte da una più intima unione tra le due — Le teorie del calcolo edonistico: dal Maupertuis allo Hartmann.

SEZIONE SECONDA

IL PRINCIPIO ETICO

I

CRITICA DELL'ETICA MATERIALE E DI QUELLA FORMALISTICA

Significato equivoco dei termini « formale » e « materiale » — Il principio etico come formale (universale) e non materiale (contingente). Utilitarismo dell'etica materiale — Riduzione dell'Etica materiale alla utilitaria — Esclusione di tutti i principî materiali intesi in questo significato — Benevolenza, amore, altruismo, ecc. Dimostrazione del carattere materiale e utilitario di questi concetti — Medesima dimostrazione pei concetti di organismo sociale, Stato, interesse della specie, e simili — Principî materiali religiosi. Critica di essi — La formalità come affermazione di mera esigenza logica — Critica di un'Etica formale in questo significato: tautologismo — Principî tautologici: ideale, sommo bene, dovere, ecc.; e critica di essi — Significato tautologico di alcune formole, materiali in apparenza — Conversione dell'Etica tautologica in materiale e utilitaria — In qual significato l'Etica debba essere formale, e in quale altro materiale.

II

LA FORMA ETICA COME ATTUAZIONE DELLO SPIRITO IN UNIVERSALE

L'Etica tautologica, e sua connessione con la Filosofia o parziale o discontinua — Rigetto di entrambe queste concezioni — La forma etica come volizione dell'universale — L'universale come lo spirito (la Realtà, la Libertà, ecc) — Gli atti morali come volizioni dello Spirito — Critica dell'antimoralismo — Tendenza confusa delle formole tautologiche, materiali, religiose, ecc., verso l'Etica dello Spirito — L'Etica dello Spirito e l'Etica religiosa.

III

ANNOTAZIONI STORICHE

1. Merito dell'Etica kantiana — I predecessori del Kant — Difetto di quell'Etica: l'agnosticismo — Critica dello Hegel e di altri — Kant e il concetto della libertà — Fichte e Hegel — II. L'Etica nel secolo decimonono.

PARTE TERZA

LE LEGGI

I

LE LEGGI COME PRODOTTO DELL'INDIVIDUO

Definizione della legge — Concetto filosofico e concetto empirico di società — Le leggi come prodotto individuale: i programmi della vita individuale — Esclusione del carattere di costrizione, e critica di questo concetto — Identici caratteri nelle leggi individuali e nelle sociali — Le leggi individuali come, in ultima analisi, le sole reali — Critica della divisione delle leggi in giuridiche e sociali e delle sottoclassi di queste. Empiricità di ogni divisione delle leggi — Estensione del concetto di legge.

II

GLI ELEMENTI COSTITUITIVI DELLE LEGGI
CRITICA DELLE LEGGI PERMISSIVE E DEL DIRITTO NATURALE

Il carattere volitivo e il carattere di classe — Distinzione delle leggi dalle così dette leggi della natura — Implicazione delle seconde nelle prime — Distinzione delle leggi dai principî pratici — Le leggi e gli atti singoli — Identità delle leggi imperative, proibitive e permissive — Carattere permissivo di ogni legge e impermissivo di ogni principio — Mutevolezza delle leggi — Concetti empirici circa i modi del mutamento — Critica del Codice eterno o Diritto naturale — Il diritto naturale come il diritto nuovo — Il diritto naturale come Filosofia della pratica — Critica dei diritti naturali — Giusnaturalismo persistente nei giudizî e problemi giuridici.

III

IRREALTÀ DELLA LEGGE E REALTÀ DELL'ESECUZIONE
UFFICIO DELLA LEGGE NELLO SPIRITO PRATICO

La legge come volizione astratta e irreale — Inattuabilità delle leggi e attuazione dei principî pratici — Chiarimento esemplificativo — Le dottrine contro l'utilità delle leggi. Loro insostenibilità — Ed erroneità delle confutazioni che se ne sono date — Significati empirici di codeste controversie — Necessità delle leggi — Le leggi come preparazione all'azione — Analogia tra lo spirito pratico e il teoretico:

leggi pratiche e concetti empirici — Il promovimento dell'ordine nella realtà e nella rappresentazione — Origine del concetto di piano o disegno.

IV

CONFUSIONI TRA LEGGI E PRINCIPÎ PRATICI
CRITICA DEL LEGALISMO PRATICO E DELLA MORALE GESUITICA

Trasformazione dei principî in leggi pratiche: legalismo — Genesi del concetto del praticamente lecito e indifferente — Conseguenze di esso: l'arbitrario — Legalismo etico come semplice caso particolare di quello pratico — Critica del praticamente indifferente — Contese di rigoristi e lassisti, e loro comune errore — La morale gesuitica come dottrina della frode alla legge morale — Concetto della frode legale — Assurdità della frode verso sé stessi e verso la coscienza morale — La morale gesuitica, non spiegabile col mero legalismo — La morale gesuitica, in quanto congiungimento del legalismo con l'utilitarismo teologico — Distinzione tra dottrina e pratica gesuitiche.

V

L'ATTIVITÀ GIURIDICA
COME ATTIVITÀ GENERICAMENTE PRATICA (ECONOMICA)

L'attività legislatrice come genericamente pratica — Vanità delle dispute circa il carattere, economico o etico, degli istituti: pena, matrimonio, Stato, ecc. — L'attività legislatrice come economica — L'attività giuridica: carattere economico di essa — Anzi, identità di essa con l'attività economica — Il disconoscimento della forma economica, e il significato del problema circa la distinzione tra morale e diritto — Teorie della coazione e dell'esteriorità, come caratteri distintivi: critica di esse — Teorie moralistiche del diritto: critica — Dualità di diritto positivo e ideale, storico e naturale, ecc.; e assurdi tentativi di unificazione e coordinazione — Pregi di tutte codeste teorie come confuso intravedimento del carattere amorale del diritto — Conferme di questo carattere nella coscienza ingenua — Il paragone tra diritto e linguaggio. Grammatiche e codici — Logica e linguaggio; morale e diritto — Storia del linguaggio, come storia letteraria ed artistica; Storia del diritto, come storia politica e sociale.

VI

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Distinzione tra morale e diritto, e sua importanza per la storia del principio economico — Indistinzione fino al Tomasio — II. Tomasio e seguaci — Kant e Fichte — Hegel — Herbart e Schopenhauer —

CONCLUSIONE

PARTE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA

IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE RELAZIONI

I

L'ATTIVITÀ PRATICA COME FORMA DELLO SPIRITO

Vita pratica e vita teoretica.

Uno sguardo alla vita che ci circonda sembrerebbe, senza bisogno di particolare dimostrazione, piú che bastevole ad attestare la realtà di una cerchia di attività pratica svolgentesi accanto a quella teoretica. Nella vita, si vedono quasi materialmente distinti uomini di pensiero e uomini d'azione, contemplatori e operatori; di qua, fronti ampie e occhi tardi e sognanti; di là, fronti strette e occhi mobili e vigili; poeti e filosofi da un lato; capitani e soldati dall'altro, dell'industria, del commercio, della politica, della milizia, della chiesa. E, come gli uomini, cosí appaiono diverse le opere loro; e mentre siamo intenti a una scoperta annunziata di chimica o di fisica, a una filosofia che viene a scuotere vecchie credenze, a un dramma o a un romanzo che recano un nuovo sogno di artista; ecco che c'interrompono e chiamano a sé spettacoli di tutt'altra qualità: una guerra tra due Stati a colpi di cannone o di tariffe doganali; uno sciopero colossale, in cui migliaia e migliaia di lavoratori fanno sentire al complesso sociale quanto essi valgano per numero e per forza, e quanto l'opera loro pesi nell'opera comune; un'associazione potente, che raccoglie e stringe in fascio le forze della resistenza conservatrice, adoperando interessi e passioni, spe-

ranze e timori, vizî e virtú, come il pittore adopera i colori e il poeta le parole, e facendo talvolta al pari di questi un capolavoro, sebbene pratico. L'uomo d'azione è preso, di tanto in tanto, dalla nausea di quella sua orgia di sforzi volitivi, e guarda con invidia all'uomo dell'arte e della scienza; al modo stesso che un tempo le persone mondane guardavano ai monaci, i quali avevano saputo scegliersi la parte piú bella e riposata della vita: senonché, di solito, non va oltre questo fuggevole sentimento, e se si risolve a interrompere i suoi affari agl'idi, vi torna alle calende. Ma anche l'uomo della contemplazione prova, a volte, la stessa nausea e la stessa aspirazione; e gli par d'essere ozioso dove tanti lavorano e sanguinano, e grida ai combattenti: « l'armi, qua l'armi », e vorrebbe diventare minatore tra i minatori, navigante tra i naviganti, imperatore del carbone tra i re del carbone: senonché, di tutto ciò, di solito non fa poi altro che una canzone o un libro. Nessuno, per quanto si sforzi, esce dalla propria cerchia. Sembra che la natura fornisca uomini appositamente fatti per l'una o per l'altra forma di attività, cosí come per la conservazione della specie fornisce maschi e femmine.

Insufficienza delle distinzioni descrittive.

Ma questa esistenza quasi fisicamente delimitata con la quale l'attività pratica si mostra, nella vita, distaccata da quella teoretica, non ha certezza alcuna; e non è neppure, come si crederebbe, un fatto che s'imponga da sé. I fatti non s'impongono mai da sé, tranne che per metafora: soltanto il nostro pensiero se li *impone*, quando li ha sottomessi alla critica e ne ha riconosciuta la realtà. E quell'esistenza e distinzione, che par di toccare con mano, in fondo non è altro che il prodotto di una prima e superficiale riflessione filosofica, la quale pone come effettivamente distinto ciò che solo in grosso e alla prima apparenza è tale. Infatti, continuando a meditare col metodo e coi pre-

supposti stessi di quella prima riflessione, le distinzioni medesime, che essa aveva poste, vengono da essa medesima cancellate. Non è vero che vi siano uomini pratici e uomini teoretici: l'uomo teoretico è anch'esso uomo pratico; vive, vuole, opera, come tutti gli altri: l'uomo che si è detto pratico, è anch'esso teoretico; contempla, crede, pensa, legge, scrive, ama la musica e le altre arti. Le opere che erano designate come prodotto del puro spirito pratico, viste un po' da vicino si svelano grandemente complesse e ricche di elementi teoretici: meditazioni, ragionamenti, indagini storiche, contemplazioni ideali; — e le opere, che si adducevano come manifestazioni del puro spirito artistico o filosofico, si mostrano prodotto insieme di volontà, perché senza volontà non si fa nulla: né l'artista si prepara per anni e anni al suo capolavoro, né il pensatore mena a termine il suo sistema. La battaglia di Austerlitz non fu opera anche di pensiero? E la *Divina commedia* non fu opera anche di volontà? Da tali riflessioni, che si potrebbero agevolmente moltiplicare, sorge sfiducia non solo nell'affermazione dapprima posta, ma altresí nella ricerca iniziata; come di chi si veda costretto, dopo avere riempito con grande fatica una botte, a vuotarla subito di nuovo con eguale fatica, per ritrovarsi innanzi la botte qual'era prima, vuota. Oppure ci si appiglia, tutt'al piú, alla conclusione che non esiste né il teoretico né il pratico come distinti; ma un atto solo, che è o l'uno o l'altro dei due, o un terzo da determinare, e che si manifesta concretamente in infinite gradazioni e sfumature, le quali arbitrariamente vengono ridotte a due o piú classi, e non meno arbitrariamente distaccate e denominate come se fossero distinte.

Insufficienza del metodo psicologico in filosofia.

Descrivendo questo procedere della comune riflessione dinanzi alla realtà, e mostrandone l'impotenza filosofica, si è insieme mostrata la natura e l'impotenza del metodo psicologico, quando si applichi a problemi filoso-

fici. Infatti la filosofia psicologica, sebbene si esplichi in ponderosi trattati e in solenni lezioni accademiche, non fa né piú né meno di ciò che fa quella comune riflessione, e non è altro per l'appunto che quella stessa comune riflessione; e dopo avere ridotto a classi le immagini delle infinite manifestazioni dell'attività umana, ponendo, per es., in queste classi, accanto al pensiero e all'immaginazione la volontà e l'azione, considera in ultimo queste classi come realtà. Ma le classi sono classi e non distinzioni filosofiche: chi le prenda troppo sul serio e le intenda in questa seconda guisa, si trova poi inaspettatamente a doversi accorgere, un bel momento, che non hanno nulla di reale. E allora si scopre e si grida l'inesistenza delle facoltà dell'anima, ossia l'esistenza loro come di mero artifizio mentale, privo di rispondenza nella realtà; ovvero si va piú oltre e insieme con quelle distinzioni false si getta via il criterio stesso, la distinzione, e si asserisce che tutte le manifestazioni spirituali si riducono a un'indistinguibile unità. E a siffatta unità viene innalzata, infine, una o altra delle medesime classi rifiutate; donde il tentativo di mostrare i fatti volitivi come nient'altro che fatti di rappresentazione, o quelli della rappresentazione come nient'altro che fatti di volizione, o gli uni e gli altri come nient'altro che fatti di sentimento; e via discorrendo.

Necessità del metodo filosofico.

Bisogna, dunque, rimanere del tutto indifferenti innanzi alle affermazioni e negazioni di codesta filosofia psicologica; e se essa asserisce la realtà dell'attività pratica, non prestarvi fede se non quando l'abbiamo riconosciuta anche noi mercé il metodo filosofico; e se la nega, del pari. Il metodo filosofico richiede astrazione completa dai dati empirici e dalle loro classi, e un ritrarsi nell'intimità della coscienza per volgere ad essa sola l'occhio della mente. È stato detto che a questo modo la coscienza dell'individuo viene fatta tipo e misura della realtà universale; e si è

proposto, per correggere tale ristrettezza e sventare il pericolo, di estendere l'osservazione alla psiche degli altri individui, cosí del presente come del passato, cosí della nostra come di altre civiltà, e integrare (secondo la formola d'uso) il metodo psicologico con quello storico ed etnografico. Ma il timore non ha luogo, perché la coscienza che forma oggetto dell'indagine filosofica non è già quella dell'individuo in quanto individuo, ma la coscienza universale che è in ogni individuo, base della sua individuale e di quella degli altri tutti. Il filosofo, che si ripiega su sé stesso, non cerca il sé stesso empirico; né Platone filosofo cercava in sé il figliuolo di Aristone e di Perictione, né Baruch Spinoza, il povero giudeo malaticcio: essi cercavano quel Platone e quello Spinoza, che non sono piú Platone e Spinoza, sí bene l'uomo, lo spirito, l'essere in universale. Onde il rimedio proposto apparirà non solo inutile, ma addirittura nocivo, perché a un'indagine in cui bisogna superare perfino l'empirico sé stesso, offre l'ingannevole sussidio di altri molteplici sé stessi, accrescendo a questo modo il tumulto e la confusione dove deve farsi pace e silenzio, e porgendo in cambio dell'universale che si domandava, peggio che un individuale, qualcosa di generale, che è complesso arbitrario di mutilate individualità.

L'osservazione e la deduzione.

Potrebbe sembrare, tuttavia, che il risultato di quella indagine circa la forma universale della coscienza serbasse pur sempre valore di mera osservazione di fatto, non diversa da ogni altra osservazione, che oggi il tempo sia piovoso, o che Tizio abbia preso moglie. Se questi ultimi due fatti sono indubitabili perché bene osservati, similmente indubitabile sarà, perché bene osservata, un'affermazione che concerna la coscienza in universale. E di certo, essendo vere l'una e le altre affermazioni, non c'è, per questo rispetto, divario tra esse, ossia tra verità e ve-

rità considerate in quanto tali. Ma poiché i fatti singoli e contingenti, come i due recati in esempio, sono singoli e contingenti per ciò appunto che non hanno in sé stessi la loro ragione, e poiché l'universale è universale appunto perché è a sé medesimo ragione sufficiente, risulta chiaro che di un aspetto universale della coscienza non potrà stimarsi definitivamente stabilita la verità, se non quando se ne sarà intesa insieme la ragione, ossia quando quell'aspetto avrà perduto il carattere di semplice enunciato e asserzione. Affermare davvero l'esistenza della forma pratica dell'attività accanto a quella teoretica, significa dedurre l'una dall'altra ed entrambe dall'unità dello spirito e del reale. A questa esigenza e dovere non intendiamo punto sottrarci; e se qui in principio ci restringiamo ad asserire l'esistenza e a mostrare che le ragioni addotte contro di essa non sono fondate, ciò facciamo per ragioni di ordine didascalico, confidando di togliere in séguito all'affermazione quel che essa ora serba di meramente assertorio e perciò di provvisorio.

Teorie che negano la forma pratica dello spirito.

Le dottrine che negano la forma pratica come forma peculiare dello spirito sono, e non possono non essere, di due specie fondamentali, secondo la doppia possibilità offerta dalla proposizione stessa che esse mirano a negare. La prima dottrina afferma che la forma pratica non è attività spirituale; la seconda che, pur essendo attività spirituale, non è distinguibile in nulla dalla già riconosciuta forma teoretica dello spirito. La seconda le nega, per cosí dire, il carattere specifico; la prima, addirittura il carattere generico.

La pratica come incosciente.

Dicono i sostenitori della prima tesi: — Della volontà, nel momento in cui si vuole e durante lo svolgimento reale di essa, non si ha coscienza. Questa si acquista soltanto dopo che si è voluto, cioè dopo che l'atto volitivo si è svolto. E coscienti si è allora non già della volontà

stessa, ma della nostra rappresentazione della volontà. Perciò la volontà, ossia l'attività pratica, non è attività dello spirito; come incosciente, essa è natura e non già spirito: spirituale è soltanto l'attività teoretica, che le succede.

Critica.

Senonché, se si lasciasse passare questo argomento, la conseguenza sarebbe che nessuna delle attività dello spirito apparterrebbe allo spirito; che tutte sarebbero incoscienti, e tutte perciò natura. Infatti, l'attività dell'artista, nel momento in cui veramente è tale ossia in quello che si chiama della creazione artistica, non è cosciente di sé medesima: diventa cosciente solo nella mente del critico o dell'artista che si faccia critico di sé medesimo. E anche dell'attività dell'artista è stato più volte affermata che essa è incosciente, che è forza naturale, o che è mania, furore, ispirazione divina. *Est Deus in nobis*; e del dio agitante e riscaldante si diviene coscienti solo via via che l'agitazione cessa e il raffreddamento comincia. Ma, e quella del filosofo? Sembrerà strano, ma nel filosofo accade proprio il medesimo. Nel momento in cui filosofa, egli non è cosciente dell'opera sua; anche in lui è Dio o la natura; egli non riflette sul suo pensiero, ma pensa; anzi la cosa pensa sé stessa in lui, come un microbio che viva in noi, si nutra, prolifichi e muoia; tanto che anche il filosofo è apparso, talvolta, ossesso di mania. La coscienza della sua filosofia non è in lui, in quel momento; ma è nel critico e nello storico, o magari in lui stesso un momento dopo, in quanto storico e critico di sé stesso. E il critico o lo storico, almeno, sarà egli cosciente? Neppure; perché del lavoro critico-storico di lui è cosciente chi ne farà a sua volta la critica, o egli medesimo in quanto fa la critica di sé stesso, e, oggettivandosi, si colloca nella storia della critica e della storiografia. Insomma, coscienza non si avrebbe mai in nessuna forma di attività spirituale.

Ma questa negazione si fonda sopra una falsa idea della coscienza: confondendosi quella spontanea con la riflessa, ossia quella intrinseca a un'attività con l'altra intrinseca a un'altra attività, che supera la prima e la rende suo oggetto. In tale significato, di certo, non si può essere coscienti della volontà se non nella rappresentazione che la segue; come non si è coscienti di una poesia se non nel momento in cui se ne fa la critica. Ma coscienza è anche quella che è nell'atto stesso di chi componga o legga una poesia, e « ha coscienza » (non si può dire altrimenti) del bello e del brutto, del come la poesia dev'essere e del come non dev'essere: coscienza non critica, ma non per questo meno reale ed efficace, e senza la quale mancherebbe all'atto formativo del poeta la propria guida e freno. E cosí, parimente, coscienza è nell'atto volitivo e pratico, in quanto tale: quell'atto non si conosce in modo riflesso ma si sente, o, se piace meglio, si possiede, senza di che non avrebbe realtà; si svolge perciò in momenti o alternative di benessere e di malessere, di contento e di scontento, di soddisfazione e di rimorso, di piacere e di dolore. Se codesta è incoscienza, bisogna dire che l'incoscienza è la coscienza stessa.

Natura e attività pratica.

Natura, tuttavia, potrà apparire l'attività pratica rispetto alla teoretica; ma non già come qualcosa fuori dello spirito, che a questo si contrapponga, sí bene come forma dello spirito, che venga contrapposta ad altra forma. Allo stesso modo, come si è già detto, la contemplazione estetica è sembrata una forza naturale che crei il mondo dell'intuizione, il quale poi l'attività filosofica dell'uomo intenda e ricrei logicamente; onde l'arte potrebbe chiamarsi (ed è stata chiamata infatti) natura, e la filosofia, per converso, spiritualità. Ciò dà luogo all'ulteriore problema: se sia corretto considerare come natura (e opportuno denominare cosí) quel che è stato riconosciuto, in sostanza, anche

attività spirituale, o se piuttosto il concetto, e il nome, di natura non sia da riserbare a ciò che è davvero e totalmente fuori dello spirito; e se poi ci sia davvero questo qualcosa, posto assolutamente fuori dello spirito. Tale problema, a questo punto, non ci tocca; benché siamo assai disposti ad ammettere che uno dei sostegni di quell'assurda concezione della natura come extraspiritualità sia, per l'appunto, la forma pratica o volitiva dello spirito, così spiccatamente diversa dalla forma teoretica e dalle sottoforme di questa; e che perciò non sono completamente nel torto quei filosofi che hanno identificato la natura con la volontà, avendo essi scorto, a questo modo, almeno un aspetto del vero.

Riduzione della forma pratica alla teoretica.

Passando alla seconda tesi, la quale non mette la volontà fuori dello spirito, ma nega nello spirito la distinzione tra forma pratica e forma teoretica ed afferma che la volontà è pensiero, — non c'è nulla da obiettarle contro, allorché, come spesso accade, « pensiero » si adopera quale sinonimo di « spirito ». Perché in tal caso, come in quello in cui si afferma che l'arte è pensiero, resta solo da ricercare quale forma di pensiero sia poi la volontà, come si ricerca quale forma di pensiero sia l'arte. Questa, per es., non è pensiero logico o storico; e la volontà non è pensiero né fantastico né logico né storico: se mai, sarà pensiero volitivo.

Ma la forma genuina di questa tesi si ha nell'affermazione che la volontà è l'intelligenza stessa, che volere è conoscere, che l'azione praticamente ben condotta è verità. Tesi che non sorgerebbe se non trovasse appiglio nella situazione reale delle cose (e quale quest'appiglio sia si vedrà nello studiare il rapporto dell'attività pratica con la teoretica e il complicato processo della deliberazione); ma che qui, saggiata in sé medesima, si prova affatto insostenibile.

Critica.

E non bisogna opporle le comuni osservazioni circa la mancata correlazione tra un grande svolgimento intellettuale e un grande svolgimento volitivo, e circa i teorici che sono pessimi pratici, i filosofi che sono cattivi governatori di stati, i « dottissimi » che non sono « uomini », e simili; per la ragione già detta, che un'osservazione, nonché argomento filosofico, è un fatto che dev'essere esso stesso spiegato e, spiegato che sia, potrà ben servire da riprova per virtú della sua evidenza alla teoria filosofica, ma non mai sostituirlesi. Nondimeno gioverà richiamare alla memoria il carattere affatto peculiare che serba la volizione e l'attività pratica rispetto alla conoscenza. La luce intellettuale è fredda, la volontà è calda. Allorché dalla contemplazione teoretica si passa all'azione e alla pratica, si ha quasi il sentimento del generare; e i figli non si fanno con pensieri e con parole. Nella maggiore chiarezza intellettiva si resta inerti, se non interviene qualcosa che svegli l'azione e sia analogo all'ispirazione, la quale fa correre un brivido di gioia e di voluttà per le vene dell'artista. Ogni ragionamento, per plausibile che paia, ogni situazione, per nitida che appaia, rimane mera teoria, se la volontà non appetisce. L'educazione della volontà si fa, non già in forza di teorie, di definizioni, di cultura estetica e di cultura storica, ma mercé l'esercizio stesso della volontà: insegnando a volere come s'insegna a pensare, fortificando cioè ed intensificando le naturali disposizioni, e perciò con l'esempio che muove all'imitazione, con le difficoltà (problemi pratici) che si propongono, con lo svegliare l'energica iniziativa e col disciplinare alla persistenza. E quando una volontà è sorta, nessun ragionamento riesce a spegnerla, al modo stesso che una malattia non guarisce per ragionamenti, ma per virtú organica. Ragionamenti e conoscenze potranno concorrere, anzi concorrono di certo nel cangiamento volitivo, ma non ne costi-

tuiscono il momento determinante. Solo la volontà opera sulla volontà; il che è qui detto non già nel significato che sulla volontà di un individuo possa operare la volontà di un altro individuo (la quale gli sta innanzi come un mero fatto, al pari degli altri fatti da lui percepiti), ma in quello che la volontà propria dell'individuo, facendo entrare in crisi la volizione precedente, la dissolve e la sostituisce con una nuova sintesi pratica, con una nuova volizione.

La pratica come pensiero che si attua. Riconoscimento dell'autonomia.

L'evidente paradosso della tesi che identifica senz'altro pensiero e volontà, teoria e pratica, ha indotto a modificarla e a ripresentarla sott'altra forma, espressa con la definizione: che la volontà è il pensiero in quanto si traduce in atto, il pensiero in quanto s'imprime nella natura, il pensiero tenuto fermo, così fermo innanzi alla mente da diventare azione; e via dicendo. Ora, quale sia il rapporto tra pensiero e volontà è da determinare; e nel determinarlo si vedrà anche quanto sia di esatto e d'inesatto nelle formole ricordate, del tradurre, dell'imprimere, del tener fermo, tutte logicamente vaghe sebbene assai immaginose. Ma quel che importa qui notare è che, col nuovo giro dato alla tesi negatrice della peculiarità pratica, si viene inconsapevolmente ad affermare tale peculiarità; perché quel tradurre, quell'imprimere, quel tener fermo, del quale nel caso della mera teoria non si parlava, nasconde appunto la volontà. Per tal modo, l'ultima formola della negazione viene a dare la mano a quella dell'affermazione; e si può ritenere incontrastata la realtà di una forma particolare dello spirito, che è l'attività pratica, e passarne a esaminare il rapporto con l'altra forma, dalla quale è stata da noi preliminarmente e genericamente distinta.

II

NEGAZIONE
DELLA FORMA SPIRITUALE DEL SENTIMENTO

La pratica e la pretesa terza forma spirituale: il sentimento.

Può sembrare poco sicura o poco soddisfacente l'affermazione della realtà della forma pratica, fondata sulla semplice distinzione di essa dalla forma teoretica dello spirito, perché vi sono, o potrebbero esservi, altre forme, e non teoretiche, nelle quali la pratica si potrebbe logicamente risolvere. E, per non menare il discorso in lungo, quella alla quale in questo dubbio si pensa è la forma del s e n t i m e n t o, ultima o intermedia che sia delle tre forme in cui si suole dividere l'attività spirituale: rappresentazione, sentimento, tendenza; pensiero, sentimento, volontà. Né infatti sono mancati tentativi di ridurre la tendenza o volontà al sentimento, o, come si dice, alla reazione sentimentale verso le percezioni e i pensieri; e quasi non c'è trattato di Filosofia della pratica che non studî nei suoi preliminari i rapporti tra volontà e sentimento. Non è dato dunque sfuggire al dilemma, o di riconoscere l'omissione in cui si è caduti e affrettarsi a correggerla, ovvero di rendere esplicito il supposto che può essere implicito in quella omissione (la quale sarebbe per tal modo intenzionale e consapevole), della irrealtà di una terza forma generale dello spirito, cioè della forma del sentimento. E poiché quest'ultimo partito è il nostro, ci corre

l'obbligo di esporre succintamente le ragioni per le quali teniamo che il concetto di sentimento debba essere espunto dal sistema delle forme o attività spirituali.

Varî significati di questa parola: il sentimento, classe psicologica.

Il sentimento è stato inteso in varî modi, alcuni dei quali non concernono il problema qui proposto. Con quella parola è stata denominata, in primo luogo, una particolare « classe » di fatti psichici, formata con metodo naturalistico e psicologico. Epperò si sono chiamate « sentimenti » tutte le manifestazioni rudimentali, tenui e sfuggevoli dello spirito: le piccole intuizioni (o sensazioni che si dicano), non ancora trasformate in percezioni, le piccole percezioni, le piccole tendenze e appetizioni; tutto ciò, insomma, che costituisce quasi il fondo della vita dello spirito. O anche si è dato quel nome a condizioni e processi psichici nei quali intorno a una materia empiricamente delimitata varie forme si seguono e si alternano, e si è parlato del sentimento « della patria » o « dell'amore » o « della natura » o « del divino ». Niente vieta di formare codeste classi e adoperare quella denominazione; ma in conseguenza degli schiarimenti già dati circa il metodo psicologico esse non possono servire alla filosofia, la quale non solo non le accoglie nei suoi quadri, ma non entra con esse in relazione, altro che per respingerle quando si presentano come « filosofia psicologica » o « psicologia filosofica ». Classificare non è pensare filosoficamente; e la filosofia, da una parte, non conosce criterî di piccolo e di grande, di debole e di forte, di piú e di meno, e un pensiero piccolo o piccolissimo, una tendenza piccola o piccolissima è per lei pensiero e tendenza e non già sentimento; e dall'altra non ammette processi complicati che non risolva nei loro componenti semplici: onde il sentimento dell'amore o della patria, e gli altri addotti in esempio, le si svelano come serie di atti di pensiero e di volontà, variamente intrecciati. Gli psicologi serbino, dunque, le loro classi, e le loro sotto-

classi di sentimenti; ché noi non pensiamo a spossessarli di tanto tesoro, anzi continueremo ad attingervi anche noi, quando ci occorra, la moneta spicciola che adoperiamo nell'ordinaria conversazione.

Il sentimento come stato dello spirito.

Un altro significato della parola « sentimento », che neppure ci tocca almeno per ora, si ha quando si designa a quel modo lo *stato* dello spirito o di una delle sue forme, o piú correttamente, gli *stati*, perché il sentimento cosí inteso si polarizza, com'è noto, nei due termini opposti, denominati di solito *piacere* e *dolore*. Questi due termini possono essere presi anch'essi psicologicamente; onde accade che gli psicologi li concepiscano come gli estremi di una serie continua, nella quale si passi dall'un termine all'altro per accrescimenti e gradazioni insensibili. Ma questa rappresentazione psicologica non è la sola possibile, anzi non è quella veramente reale, e i due termini nella filosofia dello spirito, appunto perché *opposti*, non si differenziano per un piú e un meno, per un massimo e un minimo, ma per l'ufficio stesso che essi tengono di « opposti »; la dottrina dei quali per altro non cade in questo punto della nostra esposizione. Negando il sentimento, qui si nega non già la dottrina degli opposti, né quella psicologica degli *stati* dello spirito che sopra essa si fonda, ma la dottrina del sentimento, considerato quale *forma* peculiare di *attività*.

Ufficio del concetto di sentimento nella storia della filosofia: l'indeterminato.

La concezione del sentimento come attività spirituale ha adempiuto, nella storia della filosofia, a un bisogno di ricerca, che si può chiamare l'*escogitazione provvisoria*. Ogni qual volta ci si è trovati innanzi a una forma o sottoforma di attività spirituale, che non si riusciva né a eliminare né ad assorbire nelle forme già riconosciute, si è contrassegnato il problema da risolvere con quella parola « sentimento », che altri poi ha scambiato per una soluzione. Il sentimento era l'*indeterminato*, o meglio

il non ancora pienamente determinato, il semideterminato.

Di qui la sua grande importanza come accenno a nuovi territorî da conquistare e pungolo a non rimanere ostinatamente chiusi in vecchie formole insufficienti. Ma di qui anche il suo destino: il problema non può essere scambiato per soluzione, l'indeterminato o semideterminato dev'essere determinato. Sempre che la determinazione delle forme o sottoforme dello spirito non è data in modo completo, risorgerà (e si proverà benefica) la categoria del sentimento; ma risorgerà insieme il dovere d'indagarla e intendere che cosa le si celi dietro, e quale difficoltà non risoluta l'abbia fatta sorgere di nuovo.

Nell'investigare la filosofia dello spirito teoretico già ci siamo incontrati piú volte col «sentimento», proposto come una forma spirituale che soddisfi bisogni di conoscenza fuori e di sopra le forme teoretiche ammesse d'ordinario; e, ogni volta, l'esame attento l'ha dissipato dinanzi ai nostri occhi, ma insieme, nell'occasione di ciascuna di quelle critiche, ci è accaduto o di scorgere qualche forma prima ignota o di determinare meglio quelle già note.

Il sentimento come preannunzio della forma estetica.

Per esempio, quando una speciale forma estetica non era ben riconosciuta, e si tentava di spiegare il fatto estetico sia intellettualisticamente come nient'altro che forma inferiore di filosofia, sia storicisticamente come riproduzione del dato storico e naturale, sia utilitariamente come soddisfazione di certi bisogni volitivi (teoria edonistica), fu gran bene che l'arte venisse considerata come forma che non era riducibile né all'intelletto né alla percezione né alla volontà e conveniva rimandare al sentimento. Approfondendo questo punto, si finí con lo scoprire una forma teoretica affatto semplice e ingenua, priva di determinazione cosí concettuale come storica: la forma dell'intuizione pura, che è quella propria dell'attività estetica e ar-

tistica. Ma, scoperta l'intuizione pura, chi torna a trattare l'arte come prodotto di sentimento, ricade dal determinato nel semideterminato o indeterminato.

Nella Istorica: preannunzio dell'elemento intuitivo.

Allo stesso modo, fu un progresso nella teoria della storiografia il chiaro riconoscimento che l'affermazione storica non si possa dedurre da concetti, ma si fondi sovra l'immediato *sentimento* del reale, cioè sull'elemento *intuitivo*, indispensabile a qualsiasi ricostruzione storica come a qualsiasi percezione. E in un significato affatto diverso (cioè, reagendosi contro la falsa idea di un'oggettività storica che sia da riporre nella mera riproduzione del dato) bene si mise in luce che nessuna narrazione storica è possibile senza la *reazione del sentimento* verso il dato, perché si venne a riconoscere per mezzo di questa curiosa terminologia l'ufficio dell'elemento soggettivo o *intellettivo* nell'affermazione storica. Chi ora, dopo la teoria del giudizio storico come sintesi a priori, riparla del sentimento come fattore della storiografia, torna dal chiaro al confuso, e dalla luce, se non proprio alle tenebre, al crepuscolo.

Nella Logica filosofica: preannunzio del concetto puro.

Importanza capitale il concetto di sentimento ebbe nel progresso della Logica della filosofia, perché in qual modo si poteva cominciare a far intendere che la filosofia adopera metodo ben diverso da quello delle discipline esatte (naturali e matematiche), se non negando a quelle discipline la capacità di apprendere la verità vera e la piena realtà, e assegnandola invece a una potenza affatto diversa dello spirito, che si diceva *sentimento* o *sapere immediato*? Il conoscere per sentimento veniva distinto dal modo di conoscenza proprio delle discipline astrattive; ma non si sapeva poi che cosa veramente esso fosse e lo si lasciava indeterminato. E quando alla fine si venne a determinarlo, si scoprì che non era sentimento o sapere immediato, ma l'intelletto stesso nella sua genuina e incontaminata natura, nella sua pura e libera attività, l'intelletto

come ragione, il pensiero come pensiero speculativo, quel sapere immediato che è intrinseca e perpetua mediazione. Chi ora, dopo la scoperta del concetto puro o speculativo, torna al sentimento e lo ripropone organo della filosofia e della religione, battagliando in forza di esso contro le discipline naturali e matematiche, fa come colui che volesse ai tempi nostri tornare al fucile a pietra, per la bella ragione che questo fu un progresso sull'arco e sulla balestra. Gl'invocatori del sentimento nella filosofia sono ora alquanto ridicoli: il che non toglie che una volta fossero serî, e che quel concetto abbia assai giovato in quanto concetto provvisorio e quasi bozzolo della nuova idea della filosofia.

Analogo ufficio nella Filosofia della pratica.

La medesima vicenda ci accadrà di osservare nell'investigazione che abbiamo iniziata circa i problemi della forma pratica dello spirito, dove altresí è stato introdotto quel concetto, derivandone alcune proposizioni di cui indicheremo via via ai loro luoghi il significato vero. Per cominciare anzi fin da ora (e restringendoci soltanto alla questione già delibata della realtà di una forma peculiare pratica), è facile intendere perché sia stato tante volte sostenuto, contro gli esclusivi intellettualisti o teoreticisti, che la volontà non consiste nella conoscenza ma nel sentimento; che il principio dell'azione non è principio intellettivo ma emozione sentimentale; che la ragione, le idee, i fatti percepiti non bastano a produrre un atto di volontà, pel quale si richiede che tutte queste cose si trasformino in sentimenti e s'impossessino dell'animo; che il fondo della vita vissuta, ossia dell'attività pratica, non è il pensiero ma il sentimento; e via discorrendo. Con codeste formole si veniva riconoscendo la peculiarità dell'attività pratica. La teoria sentimentalistica della pratica rappresenta un passo innanzi rispetto alla teoria intellettualistica, perché il germinare dell'indeterminatezza è progresso rispetto

alla cattiva determinatezza e prepara una nuova e migliore determinatezza.

Negazione del concetto di sentimento.

Ma in questa stessa nostra maniera d'intendere il valore di quelle formole si racchiude la risoluta negazione di esse, ove tendano a persistere dopo aver adempiuto l'ufficio loro, e a mantenere accanto alla conoscenza e all'azione una terza forma generale dello spirito: il sentimento. Nessun fatto dello spirito, ossia nessuna manifestazione di attività, si può addurre che, esaminata non superficialmente, non si risolva in un atto di fantasia, d'intelletto e di percezione, cioè di teoria (quando non si sveli addirittura come astrazione o classe meramente psicologica di codesti atti); ovvero a un atto di volizione utilitaria o etica (quando non sia, di nuovo, classe psicologica designata variamente come di aspirazioni, passioni, affetti e simili), cioè di pratica. Cerchi chi vuole nel suo animo, e si provi a indicare un atto solo che sia, a differenza dei sopraindicati, qualcosa di nuovo e originale, non teoretico e non pratico, e meriti la speciale denominazione di « sentimento ».

L'esclusione deduttiva di esso.

La quale osservazione di fatto (ripetiamo l'avvertenza) non è se non l'avviamento alla dimostrazione, che una terza forma non solo non c'è, ma non ci può essere. Dimostrazione che sarà chiara più oltre e coinciderà col chiarimento della necessità delle due forme, teoretica e pratica. Riconoscendo come legittima l'esigenza di una deduzione filosofica delle forme dello spirito, e perciò di una negazione deduttiva delle forme spurie e falsamente ammesse, ci sembra che anche questo modo di negazione riuscirà più semplice e persuasivo, se sarà alquanto ritardato.

III

RELAZIONE

DELL'ATTIVITÀ PRATICA CON LA TEORETICA

Precedenza della teoretica sulla pratica.

Dopo esserci liberati dall'equivoco terzo termine del sentimento, nel passare all'enunciato problema della relazione tra l'attività teoretica e la pratica, dobbiamo stabilire anzitutto la tesi: che l'attività pratica presuppone quella teoretica. Senza conoscenza non è possibile volontà; quale la conoscenza, tale la volontà.

L'unità dello spirito, e la compresenzialità della pratica.

Nell'affermare questa precedenza della conoscenza sulla volontà non si vuol dire che sia concepibile un uomo teoretico, e nemmeno un istante temporale teoretico, privo affatto di volontà. Sarebbe codesta un'astrazione irreale, inammessibile nella filosofia, che opera soltanto con astrazioni reali, cioè con universali concreti. Le forme dello spirito sono distinte e non separate; e quando lo spirito si considera in una delle sue forme ossia è esplicito in essa, le altre forme sono egualmente in lui, benché implicite o, come si suole anche dire, concomitanti. Se l'uomo conoscitivo non fosse insieme volitivo, non potrebbe neppure tenersi in piedi e guardare il cielo; e non potrebbe pensare, perché il pensare è insieme un atto di vita e di volontà, che si chiama «attenzione». Ogni conoscenza sorge sul tronco di una volizione. La volontà non è certamente la teoria, come non è la forza che fa germogliare il grano o guida il corso dei fiumi; ma come pro-

muove la cultura del grano o infrena l'impeto distruttore dei fiumi, cosí promuove e infrena la forza della fantasia e del pensiero, facendo che essa operi nel miglior modo, cioè che sia veramente quale dev'essere, fantasia e pensiero nella piú pura attuazione. Anzi, guardando sotto questo aspetto, l'attività pratica impera; e non solo strappa lo scienziato dal suo gabinetto e l'artista dal suo studio se bisogni difendere la patria o vegliare accanto al letto del padre ammalato, ma nella cerchia stessa della scienza e dell'arte comanda all'uno e all'altro, indirizzandoli e tenendoli saldi al loro fine particolare che è il culto della scienza e dell'arte.

Rifiuto del prammatismo.

Tutti gli argomenti, che sono stati addotti in passato e che si adducono di presente per sostenere la dipendenza dell'attività teoretica dall'attività pratica, valgono (per quel tanto di verità che recano con sé) a dimostrare solamente codesta unità delle forme spirituali e la necessità del volere per la salute dello stesso spirito conoscitivo. Ma nient'altro che sofisma fondato sul doppio significato della parola «produzione» è il passaggio da questa tesi all'altra che il vero sia produzione della volontà, dovendo essere chiaro che altro è *promuovere* mercé la volontà l'opera del pensiero, e altro *sostituire* la volontà all'opera del pensiero. Pretendere di sostituire il pensiero con la volontà equivale a negare quella forza che si dovrebbe promuovere; ed è, dunque, la piú aperta professione di scetticismo, la sfiducia piú completa nel vero e nella possibilità di conseguirlo. Tale pretesa si chiama ora *prammatismo*, o è almeno uno dei significati di questa parola, divenuta motto d'ordine della scuola piú confusionaria che sia mai sorta in filosofia. Il prammatismo, infatti, abbraccia i concetti piú disparati: la virtú promotrice che la volontà ha sul pensiero; il procedere volitivo o arbitrario col quale le percezioni e i dati storici sono ridotti a tipi astratti nelle discipline naturali o si enunciano i postulati

per costruire gli schemi delle matematiche; il pregiudizio baconiano dell'esclusiva utilità delle discipline naturali e matematiche pel bene della vita; il pregiudizio positivistico che altro non sia dato conoscere se non ciò che arbitrariamente comprimiamo nei tipi e schemi del naturalismo e della matematica; l'esagerazione romantica del principio della potenza creativa dell'uomo, onde allo spirito universale si surroga il capriccio dell'individuo; l'asserita utilità di foggiarsi illusioni e tenerle per vere; le superstizioni occultistiche e spiritistiche, e altre cose ancora che omettiamo. Se il prammatismo ha avuto o serba qualche attrattiva, deve ciò alla verità di alcuni di questi concetti (in particolare dei due primi); ma, quanto al resto e al significato generale della dottrina, sarà bene ripetere coi vecchi filosofi che chi nel pensare dice: « voglio così », è perduto per la verità.

Critica di obiezioni psicologiche.

Meritano appena breve menzione alcune riserve che si fanno all'enunciata verità da quella maniera di filosofia che si è da noi denominata « psicologica ». Nei trattati di Psicologia si trova scritto che la conoscenza precede bensí l'atto pratico, ma soltanto nelle forme alte della volizione, perché nelle forme basse si avrebbero semplicemente impulsi, tendenze, appetizioni, ciechi affatto di ogni conoscenza, talché si potrebbe parlare perfino di forme involontarie dell'attività pratica, di una volontà che non sarebbe volontà, posto che la volontà vera è stata definita appetizione rischiarata da precedente conoscenza. Da questo concetto, foggiato dagli psicologi, di un atto pratico senza intelligenza, è sorta poi la cieca volontà di alcuni metafisici, che, come accade, hanno dato valore di realtà a un rozzo tipo di classe. Ma una volontà cieca è inconcepibile, e qualsiasi forma per rudimentale e povera che sia di attività pratica presuppone sempre qualche conoscenza, povera e rudimentale che sia. Anche negli ani-

mali? si domanderà. Anche negli animali, posto che questi siano, e in quanto sono, centri di vita, epperò di percezione e di volontà; e anche nei vegetali, e anche nei minerali, sempre nell'ipotesi anzidetta. Come abbiamo allontanato dall'Estetica e dalla Logica ogni forma di aristocraticismo, stimandola dannosissima all'intelligenza di quelle attività, cosí dobbiamo allontanarla dalla Filosofia della pratica. L'illusione aristocratica è strettamente imparentata con l'altra onde a noi, rinchiusi nell'egoismo della nostra individualità empirica, vuol parere che noi soli intendiamo la verità, noi soli sentiamo il bello, noi soli sappiamo amare. Ma la realtà è democratica.

Dal punto di vista psicologico è stata mossa anche un'altra obiezione. La conoscenza (si è osservato) non può essere base indispensabile della volontà, se è vero, com'è vero, che uomini ignoranti siano praticamente piú efficaci di molti dotti e filosofi, ricchi di conoscenze e di buone intenzioni, ma incapaci di condursi nella vita reale. Ma è evidente che in questi casi il cosiddetto ignorante ha le cognizioni che fanno all'uopo e che mancano al dotto e al filosofo, i quali sono da dire perciò, proprio essi, veri ignoranti: come di fronte a Giovanni dalle Bande nere era ignorante Niccolò Machiavelli quando tenne gli spettatori per due ore al sole a bada per ordinare tremila fanti secondo quell'ordine che aveva scritto, e mai non gli venne fatto; e il signor Giovanni invece, in un batter d'occhio, con l'aiuto dei tamburini, li ordinò in varî modi e forme, e condusse seco messer Niccolò a desinare, ché altrimenti (conclude l'aneddotista) per quel giorno non si desinava[1].

Natura del precedente teoretico della pratica: la conoscenza storica.

La conoscenza che si richiede per l'atto pratico non è la conoscenza dell'artista e neppure quella del filosofo, o, meglio, è anche queste due, ma solo in quanto

[1] Bandello, *Novelle*, I, 4, intr.

si ritrovino entrambe quali elementi cooperanti nella conoscenza ultima e compiuta, che è quella storica. Se la prima si chiama intuizione, la seconda concetto e la terza percezione, e si fa della terza il risultato delle due prime, si dirà che la conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza percettiva. Di qui il detto comune che loda nell'uomo pratico il colpo d'occhio sicuro: di qui anche lo stretto legame che si pone tra senso storico e senso pratico e politico; di qui, infine, la giustificata diffidenza verso coloro che, impotenti ad affisare la realtà effettuale, sperano di raggiungerla a furia di meri sillogismi e di astrazioni, o credono di averla raggiunta quando hanno costruito un edificio fantastico, mostrando chiaro a questo modo di non poter diventare mai uomini pratici, almeno in quella sfera d'azione cui mirano di presente.

Conoscenza storica e volizione.

Siffatta conoscenza non è di certo, per sé, l'atto pratico. Lo storico come tale è contemplatore, non uomo pratico e politico: se non scatta quella scintilla, che è la volizione, il materiale della conoscenza non s'infiamma e non si converte in alimento della pratica. Ma quella conoscenza è la condizione, e senza la condizione non nasce il condizionato: nel qual ultimo significato è vero che azione è conoscenza e volontà è sapienza, cioè che volere e operare, com'è ben chiaro, suppongono conoscere e sapere. E in questo stesso significato, ossia quando si consideri solamente lo stadio dell'indagine conoscitiva che forma la premessa dell'azione, la deliberazione può anche essere detta, per metafora, atto teoretico. Metafore sono anche le espressioni consuete di azioni « logiche », « razionali », « giudiziose »; perché l'azione potrà essere energica o fiacca, coerente o incoerente, ma non già avere quei predicati, che sono proprî degli atti teoretici che precedono le azioni, e nei quali le metafore predette hanno il loro fondamento. Nondimeno, quali sono gli atti teoretici, tale nasce

l'atto pratico: tanto si può quanto si sa. La volizione non è il mondo circostante, che lo spirito percepisce; è un'iniziativa, un fatto nuovo: ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dei colori delle cose che l'uomo ha percepito come spirito teoretico prima di operare come spirito pratico.

Continua mutevolezza della base teoretica dell'azione.

E qui importa osservare (cosí per impedire un equivoco in cui molti cadono, come per le conseguenze che ci avverrà di trarne) che non bisogna concepire la cognizione percettiva della realtà che ci attornia, quale base ferma su cui si operi traducendo in atto la formata volizione, Perché cosí fosse, converrebbe supporre che il mondo circostante, percepito dallo spirito, si arrestasse con l'atto percettivo; il che non è. A ogni attimo, quel mondo cangia, l'atto percettivo percepisce il diverso e il nuovo, e l'atto volitivo cangia secondo quel cangiamento reale e percepito. Percezione e volizione si susseguono a ogni attimo; per volere bisogna, a ogni attimo, toccare la terra e ripigliare forza e direzione.

Nessun altro precedente teoretico, oltro quello storico.

Percezione continua e continuamente cangiante: ecco la necessaria condizione teoretica della volizione. Necessaria e unica. Altro atto teoretico non occorre, perché ogni altro è incluso in quello, e di là da quello nessun altro è pensabile.

Ma se ciò è vero, se nessun altro atto teoretico fuori di quello precede la volizione, nell'esposta dottrina si contiene la critica di una serie di altre teorie generalmente ammesse nei libri di Filosofia della pratica non meno che nel pensiero comune, e delle quali nessuna può da noi serbarsi senza correzioni e interpetrazioni.

I cosí detti concetti e giudizi pratici.

Per dir meglio, non si tratta di piú teorie da criticare, ma di una sola che si presenta sotto diversi aspetti e prende nomi diversi, e secondo la quale nel complesso di cognizioni di cui si è finora discorso (assommantisi nel giu-

dizio storico) non si avrebbe tutto quanto occorre per procedere alla volizione e azione, e dovrebbe sorgere ancora una forma speciale di concetti e di giudizî (concetti e giudizî pratici), i quali, mediando tra il precedente giudizio storico e la volontà, renderebbero essi soli possibile quest'ultima. Non sta di fatto forse che noi possediamo concetti pratici, ossia di classi di azioni e di direttive supreme di azioni, concetti di beni, d'ideali, di fini, e che pronunciamo giudizî valutativi, applicando quei concetti all'immagine di determinate azioni? Non è cosa indubitabile che quei giudizî e quei concetti si riferiscono non al semplice presente, ma al futuro? E come mai si potrebbe volere se non si sapesse quel che è bene volere, e che una certa azione possibile risponde a quel concetto di bene?

Posteriorità dei giudizî pratici all'atto pratico.

Ora, che i concetti e i giudizî di sopra indicati sussistano di fatto, non si nega. Ma ciò che si deve negare recisamente è che essi differiscano in qualcosa dai restanti concetti e giudizî teoretici, che meritino di essere distinti dagli altri come pratici, e che abbiano per oggetto il futuro. Il futuro, ciò che non è, non è oggetto di conoscenza; la materia che si giudica, consista essa di azioni o di pensieri, non muta il carattere logico e teoretico del giudizio; i concetti dei modi di azione sono concetti né piú né meno che quelli dei modi di pensiero. Con la quale negazione, si viene insieme a negare che essi possano interporsi tra conoscenza e volontà. Non che anteriori alla volizione, quei giudizî le sono posteriori.

Poniamo un caso semplicissimo, e vediamone l'analisi secondo la teoria che abbiamo preso a confutare. È inverno; sento freddo; ho vicino un bosco; so che col tagliare legna si può accendere il fuoco, e che il fuoco dà calore; mi risolvo, dunque, a tagliar legna. Ciò sembra adeguatamente espresso dalla seguente catena di proposizioni: — Conosco la situazione di fatto, cioè che io sento freddo, che le le-

gna producono fuoco e il fuoco calore, e che vi sono legna tagliabili. Ho il concetto che è bene garentire la salute del corpo. Giudico che, col calore, provvederò alla mia salute nell'inverno, e, per conseguenza, che il calore è un bene, e il tagliare legna, senza le quali non posso procurarmelo, è eziandio un bene. Onde, compiute tutte queste riflessioni, faccio scattare la molla della volontà e voglio tagliar le legna. — Pure questa analisi, che si direbbe ovvia, è affatto illusoria, perché il giudizio pratico: « io, tagliando le legna, opererò bene », significa già: « io voglio tagliare le legna »; e « questo è un bene » non vuol dir altro se non: « questo io voglio ». Cangerò volizione un istante dopo, surrogandola con altra diversa o contraria: non importa: nell'attimo in cui ho formato quel giudizio, mi son dovuto percepire nell'atteggiamento volitivo di uno che tagli legna, e dunque il volere ha dovuto precedere, altrimenti quel giudizio non sarebbe mai sorto. Posta la prima situazione di fatto ed esauritasi essa nel giudizio, nessun altro giudizio può formarsi, se la situazione di fatto non cangia, se qualcosa di nuovo non sopraggiunge. Questo qualcosa di nuovo è sempre la mia volizione, la quale, cangiando la situazione (nell'esempio: col portarmi dalla casa presso l'albero, o semplicemente, col protendere in modo quasi impercettibile il corpo verso l'azione voluta, come accade nel desiderio), aggiungendo dunque alla realtà data qualcosa che prima non c'era, prepara materia a un nuovo giudizio. Giudizio che si chiama pratico, ma che è teoretico come gli altri che lo precedono; che si crede anteriore alla volizione, laddove in realtà è susseguente; che si scambia come condizione della volontà di là da venire, laddove è già la volontà in atto che si mira allo specchio: giudizio, insomma, non già pratico, ma storico.

L'illusione che la cosa accada altrimenti è generata dal fatto che noi possediamo giudizî circa le nostre passate vo-

lizioni, riassunti in tipi e formole generali, come: « il tagliare legna è bene ». Ma quelle formole e tipi sono state astratte a loro volta da volizioni precedenti; e perciò anche non hanno valore perentorio nella concreta e nuova situazione e possono essere modificate e sostituite da altre che dicano l'opposto. Non si tratta di sapere se il tagliare legna sia stato per me, di solito, un bene, e sia stato da me voluto, di solito, nel passato: si tratta di volere la cosa in questo momento, cioè di considerare il tagliar legna in questo momento come un bene.

Posteriorità dei concetti pratici.

Al pari dei pretesi giudizî pratici e dei concetti di classe astratti da essi, anche i concetti che essi recano con sé di beni, di ideali, di fini, di azioni degne di esser volute e via discorrendo, non precedono ma succedono all'accaduta volizione. Questi concetti sono l'incipiente riflessione scientifica e filosofica sugli atti spontanei della volontà, e non si fa la scienza né si filosofa se non sui fatti accaduti: se il fatto non precede, non sorge la corrispondente teoria. Di certo, la teoria non fa altro che ricreare il già creato e dare in forma di principî pensati quelli che sono i principî reali delle azioni; allo stesso modo che la Logica scopre i principî che vivono e operano nel pensiero logico. Ma come la formola del principio di contradizione non è necessaria al pensare senza contradizione e anzi lo presuppone, cosí i concetti dei fini, dei beni, degli ideali non sono necessarî alle volizioni, anzi le presuppongono.

Origine di dottrine intellettualistiche e sentimentalistiche.

Nell'errato presupposto dei principî e giudizî pratici che precedano le volizioni, ha uno dei suoi sostegni la tesi della volontà come conoscenza, e la proposizione che chi conosce il proprio bene lo vuole anche, e chi non lo vuole non lo conosce. Tesi da invertire, perché conoscere il proprio bene significa averlo voluto. E, per altra via, allo stesso presupposto si riduce l'altra tesi dell'impossibilità della volizione, se tra il conosciuto e la volontà non s'in-

terponga il sentimento, il quale dà come un valore particolare ai fatti e li fa sentire tali che debbano essere promossi o contrastati e cangiati. Alla quale tesi è da riconoscere il solito merito delle teorie del sentimento: di avere destato o ridestato la coscienza della peculiarità dell'atto pratico e combattuto le riduzioni e identificazioni intellettualistiche; merito che non manca del tutto alla stessa teoria generale dei giudizî pratici, i quali, benché chiamati giudizî, erano considerati tuttavia come differenti dagli altri giudizî, e differenti appunto perché pratici.

I concetti di fine e mezzo.

Mostrato, per tal modo, non esser vero che l'uomo prima conosca il fine e poi lo voglia, si può stabilire piú esattamente quel che sia da intendersi per fine. Il fine in universale è dunque il concetto stesso di volontà, e considerato nell'atto singolo come questo o quel fine, è nient'altro che questa o quella volizione determinata. Donde anche una migliore definizione del rapporto di esso col mezzo, che si suole empiricamente ed erroneamente concepire quasi parte di volizione e di azione al servigio di un'altra parte di esse. Un atto volitivo è unità inscindibile, e solo per comodo pratico si può darlo come diviso. Nell'atto volitivo, tutto è volizione, niente è mezzo e tutto è fine. Il mezzo non è altro che la situazione di fatto, dalla quale l'atto volitivo prende le mosse, e solo così il mezzo si distingue davvero dal fine. Si distingue, cioè, e si unifica insieme; perché se, come si è notato, la volizione non è la situazione, d'altra parte tale la volizione quale la situazione: l'una varia in funzione dell'altra. Di qui l'assurdità della massima che il fine giustifica il mezzo: massima di carattere empirico, sorta talora per giustificare azioni che erroneamente si ritenevano ingiustificate, e piú spesso per lasciar passare come giuste quelle che erano ingiustificabili. Tal mezzo, tal fine: ma il mezzo è il dato e non ha bisogno di giustificazione, il fine è il voluto e deve giustificarsi in sé medesimo.

Critica del fine come disegno fisso.

A causa della continua mutevolezza del mezzo, ossia della situazione di fatto, è da abbandonare l'idea che si suole avere della finalità, secondo la quale essa porrebbe il fine come qualcosa di fisso, come un disegno che si vada poi eseguendo. Nel che anche di recente si è fatta consistere la differenza tra la finalità dell'uomo e quella della natura; la quale ultima è sembrata che operi con un disegno che cangia, accomoda e rifà a ogni istante secondo le contingenze, in modo che il punto d'arrivo non è per lei predeterminato né predeterminabile. Ma il medesimo di tutto punto è da dire della volontà umana e della sua finalità. Anch'essa cangia a ogni attimo; come cangia a ogni attimo il movimento del nuotatore o dell'atleta, secondo il moto del mare o dell'atleta avversario e secondo la variante misura o qualità delle proprie forze nel corso del processo volitivo. L'uomo opera caso per caso e d'istante in istante, attuando la sua volontà di ogni istante e non già quel concetto astratto, che si dice disegno. Da ciò anche la conferma, che non è possibile fornire modelli o tipi fissi di azioni: colui che cerca e aspetta codesti modelli e tipi è un individuo che non sa volere, privo di quell'iniziativa, di quella creatività, di quella genialità, che non è meno indispensabile all'attività pratica di quanto sia all'arte o alla filosofia.

La volizione e l'incognito.

Sembrerà che per tal modo la volizione diventi volizione dell'incognito e si contrasti troppo paradossalmente ai detti, fulgidi di tanta evidenza, della *voluntas quæ non fertur in incognitum* e della *ignoti nulla cupido.* Ma questi detti sono veri solo in quanto confermano che senza la precedenza dell'atto teoretico l'atto pratico non nasce. Fuori di questo significato, sarebbe da sostenere piuttosto che *noti nulla cupido* e che *voluntas non fertur in cognitum.* Quel ch'è noto esiste, e dell'esistente non si può volere l'esistenza: il passato non è materia di volizione. La

volontà è volontà dell'incognito; vale a dire è sé medesima, la quale, in quanto vuole, non si conosce, e si conosce solamente quando ha effettuato il volere. Una sorta di stupore ci colpisce talvolta, quando ci facciamo a intendere le azioni da noi compiute: ci accorgiamo allora di non aver fatto quel che prevedevamo, e di aver fatto, invece, quel che non prevedevamo. Da ciò anche la fallacia delle concezioni che presentano l'uomo volitivo come circondato da cose che egli vuole o non vuole; laddove le cose, o meglio i fatti, sono mero oggetto di conoscenza e non si possono volere o non volere; come è impensabile volere o non volere che Alessandro Magno non sia esistito, o che Babilonia non sia stata distrutta. Ciò che si vuole sono non già le cose ma i cangiamenti delle cose, cioè le volizioni stesse. Anche quella concezione fallace sorge dallo scambiare la volontà reale con gli astratti e con le classi di volizione.

Critica del concetto di scienze pratiche e di una Filosofia pratica.

È da osservare in ultimo che l'errato concetto di una sorta di scienze chiamate pratiche o normative ha fondamento nella concezione del fine, del bene, dei concetti e giudizî di valore, come precedenti l'azione. Tolti di mezzo i concetti e giudizî pratici in quanto speciale categoria di concetti e giudizî, è tolta insieme l'idea stessa di una scienza pratica e normativa. Perciò la filosofia della pratica non può essere filosofia pratica; e se è parso che essa formasse un caso singolare tra le altre filosofie e dovesse almeno lei serbare ufficio pratico e normativo, ciò è accaduto per un equivoco di parole molto seducente sebbene molto ingenuo, che dal canto nostro ci siamo sforzati di dissipare perfino sul frontespizio della nostra trattazione, intitolata, contro l'uso corrente, non pratica ma della pratica.

IV

INSCINDIBILITÀ DELL'AZIONE DALLA SUA BASE REALE E NATURA PRATICA DELL'ERRORE TEORETICO

Coincidenza d'intenzione e volizione.

Chiarito nel modo che si è detto il rapporto della situazione di fatto con la volizione, del mezzo col fine, non è accettabile nessuna distinzione tra volizione generale e volizione concreta, tra volizione ideale e volizione reale, tra intenzione, cioè, e volizione. L'intenzione e la volizione coincidono in ogni punto; e la loro distinzione, suggerita di solito anch'essa dal bisogno di giustificare l'ingiustificabile, si discopre affatto arbitraria in entrambe le forme in cui si suole presentarla.

Volizione in astratto e in concreto: critica

La prima delle quali si vale della contrapposizione di astratto e concreto, e afferma che si può volere il bene in astratto e non sapere poi volerlo in concreto, e perciò che si può avere buona intenzione e condursi male. Ma volere l'astratto (per la riduzione già dimostrata della cosa voluta alla volizione) tanto vale quanto astrattamente volere. E volere astrattamente tanto vale quanto non volere; se la volizione richiede una situazione storicamente determinata, dalla quale essa sorga come atto parimente determinato e concreto. Onde dei due termini dell'asserita distinzione, cade il primo, la volizione dell'astratto; e rimane solamente il secondo, la volizione concreta, che è la vera e reale intenzione-volizione.

Volizione immaginata e volizione reale: critica.

Nella seconda forma si abbandona l'astratto pel concreto, ma nello stesso concreto si pongono due atti volitivi diversi: reale l'uno e nascente dalla determinata situazione di fatto; l'altro solamente pensato o immaginato: quello sarebbe la volizione, questo l'intenzione. È sempre possibile, secondo siffatta teoria, dirigere l'intenzione, ossia alla volizione reale congiungere l'atto volitivo immaginato, e produrre un nesso in cui la volizione è in un modo e l'intenzione in un altro: la prima cattiva e la seconda buona, o la prima buona e la seconda cattiva. Cosí l'onest'uomo, approvato dal gesuita di cui narra il Pascal, pur desiderando la morte di colui dal quale aspetta un'eredità e rallegrandosene quando essa accade, dà al suo desiderio e al suo compiacimento un'impronta morale col pensare che ciò ch'egli intende raggiungere è la prosperità della sua azienda e non la morte del suo simile. Ovvero il medesimo onest'uomo ammazza colui che gli ha dato uno schiaffo; ma, in questo atto, ferma il pensiero sulla difesa del suo onore e non sull'omicidio: non sapendo astenersi dall'azione, purifica almeno (come crede) l'intenzione. Il male è che la situazione reale, la sola di cui si possa tenere conto, è la situazione storica e non quella immaginata; e nella conseguente volizione, presa nella sua schiettezza, si tratta non già della propria prosperità senz'altro, ma della propria prosperità congiunta con la morte altrui, ossia della falsa prosperità; non del proprio onore senz'altro, ma del proprio onore congiunto con la violazione della vita altrui, ossia del falso onore: il che fa di quella asserita innocente prosperità e di quell'asserito legittimo onore due cattive azioni qualificate, rendendo ciò che era onesto nel caso immaginato, disonesto nel caso reale, che è il solo che importi. Non giova fingere una situazione diversa dalla reale, perché a questa e non all'altra si riferisce l'intenzione; la quale non si può

dirigere, ossia cangiare, se non cangia la situazione di fatto.

Dai sofismi qui confutati è sorta quell'antipatia che piú volte si è venuta manifestando contro gli uomini di buon cuore e di buone intenzioni, e contro le dottrine pratiche assumenti a loro principio l'intenzione (la morale dell'intenzione, e altrettali). Ma poiché per noi è ormai chiaro che quei pretesi uomini di buon cuore e di buone intenzioni non hanno in effetti né buon cuore né buone intenzioni e sono nient'altro che ipocriti, e poiché non concepiamo distinzione alcuna tra intenzione e volizione, non avremo né timore né antipatia contro l'uso della parola «intenzione», intesa da noi come sinonimo di «volizione».

Critica della volizione con fondamento ignoto o mal noto.

Senonché (si dirà), qui si è considerato il caso in cui, conoscendo la situazione reale, si finga ipocritamente di non conoscerla per ingannare altrui o anche sé stesso; e giustamente si è dichiarata inscindibile in tal caso l'intenzione dalla volizione. Ma può darsi un altro caso: quello in cui non si conosca la situazione delle cose, e pure bisogni, senz'altro, volere e operare. Qui, da capo, la volizione concreta si scinde dall'intenzione: la volizione è quella che può essere; l'intenzione si volge all'azione quale si vorrebbe che fosse.

Ma questo caso è del pari, se non piú, inconcepibile del precedente. Se non si conosce (e questo punto è stato chiaramente fermato), non si può volere. L'uomo, prima di risolversi, cerca di veder chiaro in sé e intorno a sé, e fintanto che dura la ricerca, fintanto che non si scioglie il dubbio, la sua volontà rimane sospesa. Niente può fare ch'egli si risolva dove mancano gli elementi per la risoluzione; niente può fare che egli dica a sé stesso: «so», quando non sa; niente gli può far dire: «sarà come se io sapessi», perché quel «come se io sapessi» introdur-

rebbe il metodo dell'arbitrio in tutta la conoscenza, e a un dubbio particolare farebbe succedere il dubbio universale, il perturbamento della stessa potenza conoscitiva, contro la quale si sarebbe commesso vero delitto di fellonia.

Illusioni nei casi che si adducono in esempio.

Eccezioni a questa legge non ve ne sono, e quelle che si adducono non possono essere se non apparenti. Un uomo discende cautamente per la china pericolosa di una montagna coperta di ghiaccio: metterà o no il piede su quella crosta, di cui egli non sa e non può sapere la resistenza? Pure, non c'è tempo da perdere: deve andare innanzi e arrischia. In un caso come questo, sembra evidente che si voglia e si operi senza conoscere compiutamente. Senonché questo caso non è singolo o di un ordine speciale: ogni atto della vita importa il rischio dell'ignoto; e se non ci fosse in noi (come si diceva dai vecchi filosofi) la «*potestas voluntatem nostram extra limites intellectus nostri extendendi*», non si potrebbe né movere un passo né levare un braccio né mettere in bocca un pezzetto di pane; perché «*omnia incerta ac periculis sunt plena*»! Ciò che dev'esser noto per poter formare la volizione, non è ciò che sapremmo se fossimo in situazione diversa da quella in cui siamo (e nella quale di conseguenza anche la volizione sarebbe diversa); ma ciò che possiamo sapere nella situazione in cui realmente ci troviamo. L'uomo del ghiacciaio non ha né tempo né modo di saggiare la resistenza della crosta di ghiaccio; ma poiché deve di necessità procedere oltre, egli opera non già arrischiatamente, anzi assai prudentemente, col mettere fiducioso il piede su quel ghiaccio, che potrà essergli infido. Sarebbe arrischiato se, avendo modo e tempo, non facesse l'indagine sulla resistenza; cioè, se fosse in altra e immaginaria situazione, non già in quella presente e reale, in cui si trova. Se conoscessi le carte del mio avversario, come le conosce il baro, giocherei diversamente; ma non perché, da onesto giocatore,

conosco soltanto le mie, può dirsi che io giochi a casaccio: gioco come debbo, con le cognizioni che ho, ossia con la piena conoscenza della situazione reale nella quale mi trovo.

Con questa assai semplice osservazione si risolve anche un vecchio rompicapo della teoria della volizione, ossia come accada che l'uomo possa scegliere tra due cibi distanti e moventi di un modo, o tra due oggetti affatto identici, offerti contemporaneamente in vendita dallo stesso individuo per lo stesso prezzo. Anzitutto, è da correggere l'ipotesi, perché, come non vi sono due cose identiche in natura, cosí i due oggetti presupposti nell'esempio non sono identici, né di conseguenza sono identiche le due possibili azioni che ne derivano. Invero il conoscitore raffinato scopre sempre qualche differenza tra due oggetti, che paiono gli stessi al non conoscitore e all'uomo distratto e frettoloso. Si tratta, dunque, non di oggetti identici, ma di tali che non si ha né il tempo né il modo (*maiora premunt*) di discriminare in una certa loro differenza; dalla quale perciò si prescinde o, come si dice, essi vengono considerati sotto quel rispetto eguali. Ma con quell'astrazione non si prescinde poi da altre differenze della situazione reale e per le quali la mia volizione si concreta in un movimento che mi fa prendere l'oggetto collocato a destra, perché io, puta caso, ho l'abito di muovermi a destra, o perché, per una non meno abitudinaria superstizione, preferisco la destra alla sinistra, o perché per una simpatia di dignità preferisco l'oggetto che mi viene offerto con la destra a quello simile che mi viene offerto con la sinistra, il quale già per questo solo, rigorosamente parlando, non è simile, ma dissimile; e via. Queste piccole circostanze, non perché sfuggano di solito alla riflessione, sono assenti dalla coscienza e lasciano di operare nella volizione. E se nell'analisi le trascuriamo come inesistenti, gli

è sempre perché alla situazione reale sostituiamo un'altra irreale, da noi immaginata. A prova dell'irrazionalità che sarebbe nelle nostre volizioni e che ci spingerebbe a operare senza conoscenze precise, è stato notato che non si può addurre nessuna ragione, ossia nessun precedente teorico, del fatto che nello stabilire le pene nei codici o nell'applicarle nelle sentenze fissiamo quaranta anziché quarantuno giorni di carcere, cento lire di multa anziché cento e una: ma è chiaro che, anche in questo caso, non mancano i dati di fatto la cui conoscenza determina a voler la pena cosí o cosí; e sono essi, per es., nella tradizione, nella simpatia che si ha per certi numeri, nella facilità del ricordo e del conteggio, e in altrettali cose. — Insomma, l'uomo forma l'atto volitivo, non perché abbia quella tale portentosa facoltà di estendere il volere fuori dei limiti dell'intelletto, ma al contrario, perché ha l'altra di circoscriversi, volta per volta, nei limiti del suo intelletto e volere su quella base e in quei limiti. Che egli poi voglia, conoscendo alcune cose e infinite altre ignorando, è indubitabile; ma ciò vuol dire che egli è uomo e non Dio, che è essere finito e non infinito, e che umana e finita è, volta per volta, la somma delle sue storiche cognizioni, come umano e finito è, volta per volta, l'atto volitivo che sopra esse egli forma. Gli psicologi direbbero che questo accade per la strettezza della coscienza; ma il Goethe invece, con metafora piú opportuna e con pensiero piú profondo, diceva che il vero artista si mostra nel sapersi limitare. E Dio stesso, per quel che sembra, non sa operare se non limitandosi negli esseri finiti.

Impossibilità della volizione con base teoretica erronea.

Se l'intenzione non può scindersi dalla volizione perché questa è del reale e non già dell'immaginario e sorge sul noto e non mai sull'ignoto, rimane, per altro, aperta una terza possibilità; cioè che la volizione esca diversa dall'intenzione a cagione di un errore teoretico:

quando, come si dice, si erra in buona fede circa la situazione di fatto, ossia non si spaccia per noto l'ignoto né si sostituisce al noto l'immaginario, ma si sbaglia solamente nell'enunciare a sé stesso il giudizio storico: cosicché s'intende compiere un'azione, e se ne compie invece un'altra.

Ma anche questa terza possibilità è un'impossibilità, perché contradice alla natura dell'errore teoretico, la quale, appunto perché si tratta di errore e non di verità, non può essere a sua volta teoretica, e dev'essere, com'è, pratica: conforme a una teoria dell'errore che molti grandi pensatori hanno vista o intravista, e che conviene oramai restaurare e approfondire.

Forme dell'errore teoretico e problema circa la natura di esso.

Si è da noi altra volta mostrato come gli errori teoretici provengano dall'indebito trasferimento di una forma teoretica in un'altra, o di un prodotto teoretico in un altro diverso. Cosí l'artista il quale sostituisca alla rappresentazione degli affetti il ragionamento sugli affetti, mescolando arte e filosofia, o che nel comporre la sua opera riempia i vuoti, che la sua fantasia lascia nella composizione, con motivi ripugnanti attinti ad altre opere, — cade nell'errore artistico, nel brutto. Del pari il filosofo che risolva un problema filosofico con metodo fantastico e da artista, ovvero con metodo storico, naturalistico e matematico, in cambio di un filosofema dà fuori un mito o un fatto contingente universalizzato o un'astrazione scambiata per concretezza, ossia un errore filosofico. Ed errore filosofico è anche trasportare i concetti filosofici da un ordine all'altro, e trattare l'arte come se fosse filosofia o la morale come se fosse economia. Analogamente accade per lo storico, pel naturalista e pel matematico, i quali errano tutti se intrecciano metodi estranei a quelli che sono loro proprî, e ai concetti e schemi di un ordine mescolano quelli di un altro. — Ma se in tal guisa nascono gli errori

particolari e le forme degli errori teoretici, come poi nasce l'errore teoretico in generale?

Distinzione tra ignoranza ed errore: genesi pratica di questo.

L'errore non è la mera ignoranza e non sapere, l'oscurità o il dubbio: un errore, del quale non si abbia nessuna coscienza, non è già errore ma quel campo inesauribile che l'attività spirituale viene formando e riempiendo all'infinito. L'errore vero e proprio è l'affermazione di sapere quel che non si sa, col sostituire una rappresentazione e un concetto estraneo alla rappresentazione e al concetto che mancano. Ma l'affermazione è il pensiero stesso, è la stessa verità: compiuta un'indagine, chiuso un processo cogitativo, il risultato è l'affermazione che l'uomo fa a sé stesso, non con un atto nuovo e sopraggiunto, ma con l'atto stesso del pensiero che pensa. Epperò è impossibile che nella cerchia del puro spirito teoretico sorga mai l'errore. L'uomo ha in sé la fonte della verità; se sul letto di morte non si mente perché si trascende il finito e si comunica con l'infinito, l'uomo, in quanto pensa e pensa davvero, è sempre sul letto di morte: della morte, cioè, del finito, e in contatto con l'infinito. Può saper d'ignorare, ma questa coscienza d'ignoranza è il processo cogitativo nel suo *fieri* e non già (ripetiamo) errore. Perché quest'ultimo nasca, perché si affermi di avere raggiunto un risultato che il testimonio della coscienza dice che non è stato raggiunto, deve intervenire qualcosa di estraneo allo spirito teoretico, e che perciò non può esser altro se non un atto pratico, che simuli quello teoretico. E lo simuli non già intrinsecamente (non si mente col profondo sé stesso, non si mente sul letto di morte), ma col dar di piglio al mezzo pratico della comunicazione, alla parola o all'espressione in quanto suono e fatto fisico, e volgerlo a significare ciò che, in quel caso, non può significare. L'affermazione erronea è resa possibile, perché alla vera affermazione, che è puramente teoretica, succede qualcos'al-

tro che impropriamente si dice affermazione in senso pratico, laddove è soltanto comunicazione, la quale può sostituirsi in misura più o meno larga alla verità e mentirne l'esistenza. Cosicché l'errore teoretico in generale nasce, al pari delle sue forme e manifestazioni particolari, per lo scambio o per l'illegittimo connubio tra due forme dello spirito; le quali non possono essere qui entrambe teoretiche, ma devono essere la forma teoretica e quella pratica; appunto perché siamo qui nel campo dello spirito in genere e delle forme fondamentali della sua attività. S'ignora, dunque, perché ignorare bisogna e sentirsi ignoranti per giungere al vero; ma si erra non per altro se non perché si vuole errare.

Conferme e riprove.

Come tutte le dottrine che hanno per sé la verità, anche la dottrina della natura pratica dell'errore teoretico, a prima vista stranissima agli occhi dei professionali della filosofia, si ritrova perpetuamente confermata nel pensiero comune. Giacché tutti sanno, e tutti ripetono di continuo, che le passioni (smodate) o gl'interessi (illegittimi) sono quelli che ci traggono insidiosamente all'errore; che si erra per far presto e concludere, ossia per procacciarsi immeritato riposo; che si erra per acquiescenza a vecchie idee, cioè per non lasciarsi turbare nel riposo illecitamente prolungato; e simili cose. E non parliamo dei casi in cui si tratta di spiccata e solenne menzogna, manifestazione sfacciata d'interessi apertamente illegittimi: teniamoci alle forme pudiche dell'errore, ai peccati veniali; perché se queste sono riconosciute come prodotto di arbitrio, tanto più saranno le altre, le forme svergognate, i peccati mortali. Si dice anche che si erra stordendo gli altri o noi stessi con le parole, col verso che suona e non crea, col pennello che alletta e non esprime, con le formole che sembrano chiudere un pensiero e chiudono il vuoto; e si viene per tal modo a riconoscere che l'arbitrio è reso pos-

sibile dalla natura pratica della comunicazione, della quale è possibile, mercé un atto volitivo, abusare. Del resto, se così non fosse, quale garanzia avrebbe mai la verità? Se una volta sola si potesse errare *in pura e perfetta buona fede*, e la mente potesse confondere vero e falso abbracciando il falso come vero, come si potrebbe più distinguere l'uno dall'altro? Il pensiero sarebbe radicalmente corrotto, laddove esso è, radicalmente, incorrotto e incorruttibile.

Vano è dunque eccepire l'esistenza o la possibilità di errori di buona fede, perché solo la verità è di buona fede, e l'errore è sempre, in grado maggiore o minore o minimo, di mala fede; ché se non fosse così, sarebbe incorreggibile, laddove esso per definizione è il correggibile. Cade di conseguenza l'ultimo tentativo di differenziare l'intenzione dalla volizione, ponendo un'intenzione che sia frustrata nella volizione per effetto di un errore teoretico, un'intenzione buona che diventi, per colpa non sua, volizione cattiva. L'intenzione, essendo volizione, investe tutto l'uomo volitivo, e, rendendone l'intelletto attento e infaticabile alla ricerca del vero, l'animo disposto ad accoglierlo quale che esso sia e puro di ogni passione che non sia quella stessa del vero, toglie la possibilità dell'errore o dell'errore assume la responsabilità.

Una riprova di ciò si ha nel fatto che agli animi squisiti e delicati, alle coscienze dignitose e nette, sono amaro morso gli stessi loro errori che si dicono teoretici, e se li imputano a colpa. D'altra parte, in presenza degli stolti e dei malvagi, si resta di frequente in dubbio, se la loro stoltizia e malvagità venga dal cervello o dal cuore, se sia follia piuttosto che proposito; e la verità è, che dal cuore viene anche tutto quel male che sembra prodotto di falso vedere, perché quel falso vedere essi se lo sono foggiato coi loro sofismi, con le illegittime asserzioni e sug-

gestioni interne, per muoversi piú liberi verso le loro cattive inclinazioni, procacciando a sé stessi e agli altri un illusorio *alibi* morale. E agli uni bisogna plaudire ed esortarli a perseverare in quel loro scrupolo, che è condizione di sanità teoretica e pratica, agli altri, inculcare che rientrino in sé stessi, togliendosi la maschera che verso sé stessi, prima che verso gli altri, si sono imposti.

Giustificazione della repressione pratica dell'errore.

Conseguenza dello stabilito principio è la giustificazione di misure pratiche che inducano coloro che errano teoreticamente a correggersi, castigandoli quando questo giovi ad ammonizione ed esempio. Mezzi d'altri tempi (si dice); ora siamo in tempi di libertà e non è piú lecito adoperarli; ora si deve contare sulla sola forza persuasiva del vero. Ma coloro che cosí dicono non hanno occhi per guardare intorno a sé. La Santa Inquisizione è veramente santa, e vive perciò nella sua eterna idea: quella che è morta, era nient'altro che una sua contingente incarnazione storica. E anche questa incarnazione contingente dovette essere, per un certo tempo, giustificata e benefica, se popoli interi la invocarono e difesero, se uomini di altissimo animo la fondarono e severamente e imparzialmente la ressero, e gli stessi avversarî l'applicarono per uso loro, e i roghi furono contrapposti ai roghi, onde Roma cristiana perseguitò gli eretici cosí come Roma imperiale aveva perseguitato i cristiani, e i protestanti bruciarono i cattolici cosí come i cattolici i protestanti. Se ai giorni nostri certi espedienti feroci si sono messi da banda (si sono abbandonati definitivamente o non persistono sotto diversa apparenza?), non per ciò si cessa dal premere praticamente sui manipolatori di errori. Di codesta disciplina nessuna società può fare di meno, quantunque il modo di applicarla vada soggetto a sua volta alla deliberazione pratica (utilitaria o morale). Si comincia dall'uomo bambino, la cui educazione mentale è insieme e soprattutto educazione

pratica e morale, educazione al lavoro e alla sincerità (né alcuno è stato mai seriamente educato, che non abbia ricevuto, a dir poco, qualche provvida ceffata o tirata di orecchi); e si continua con le pene comminate nei codici per le negligenze e le ignoranze colpevoli, via via fino alla spontanea pedagogica sociale, per la quale l'artista che produca il brutto e lo scienziato che insegni il falso sono redarguiti dagli intelligenti o cadono presso costoro in discredito: al che povero e precario compenso è il plauso e il credito illegittimo e passaggiero, che ottengono talora dagli inintelligenti e dalle moltitudini. La critica letteraria e artistica ha sempre di necessità, e quanto meglio intenda l'ufficio suo, energia pratica e morale, che si concilia con la piú pura esteticità e teoreticità nell'esame intrinseco delle opere.

Le distinzioni empiriche degli errori, e quella filosofica.

Di certo, empiricamente, si ha buona ragione nel distinguere tra errori di mala fede ed errori di buona fede, evitabili e inevitabili, imperdonabili e perdonabili, mortali e veniali; e nessuno vuol negare che corra gran divario tra una lieve distrazione conducente a una grossa affermazione erronea, e una malvagità, origine di un lieve e quasi impercettibile errore, di una piccina menzogna, la quale è giudicata quasi inoffensiva: quanto si dev'essere moralmente indulgenti per la prima, altrettanto bisogna esser severi per la seconda. Empiricamente, si può anche raccomandare, in certi casi, la tolleranza e l'indulgenza verso l'errore teoretico e considerarlo quasi ignoranza e non colpa. E bisogna altresí tener conto di tutte quelle affermazioni, che pur non rappresentando la ferma sicurezza del vero, vengono offerte quasi luoghi di sosta o affermazioni provvisorie; simili a quei *tibicines*, puntelli o pali, a quei cattivi versi, che Virgilio lasciava correre nell'*Eneide*, col proposito di tornarvi sopra: errori propriamente questi non sono, perché non hanno l'intenzione del-

l'errore. Ma contro le illusioni nascenti dall'empirismo importava ricordare le vere basi della teoria dell'errore; tanto piú che la tendenza generale dei tempi nostri (per cause che non importa qui ricordare) ha menato a disconoscerle. Tali basi sono nello spirito pratico; e la teoria pratica dell'errore è una delle forme giustificate di prammatismo, benché, per avventura, sia proprio quella contro cui i prammatisti odierni sogliono maggiormente peccare.

V

IDENTITÀ DI VOLIZIONE E AZIONE E DISTINZIONE TRA VOLIZIONE E ACCADIMENTO

Volizione e azione: intuizione ed espressione.

Questi sono i rapporti dell'attività pratica con la teoretica, che la precede e condiziona. Nel domandarci ora quali siano quelli della medesima attività verso ciò che sembra susseguire a lei e operare fuori dello spirito, con la corporeità, la naturalità, la fisi, la materia (o come altrimenti si denomini), ci troviamo innanzi un problema che già abbiamo trattato e risoluto per altra parte del sistema dello spirito, e che risolveremo in modo analogo per questa. Perché quello che ora si designa come problema del rapporto tra volizione e azione, altra volta (nella filosofia teoretica) ci si presentò come problema del rapporto tra intuizione ed espressione. Sono, volizioni e azioni, due termini distinti, che possano apparire ora accompagnati ora scompagnati? E può la volizione rimanere scissa dall'azione laddove l'azione non si separa dalla volizione, e all'inverso? Ma come l'altra volta e nel caso analogo rispondemmo negando il problema stesso e identificando intuizione ed espressione, talché l'intuizione effettiva ci risultò insieme espressione, e un'espressione la quale non sia intuizione fu dichiarata inesistente come espressione; cosí ora rispondiamo che volizione e azione sono tutt'uno, e che non è concepibile né volizione senza azione né azione senza volizione.

Spirito e natura.

Infatti, la relazione tra spirito e natura (che è quella generale comprendente le altre particolari tra intuizione ed espressione, e tra volizione e azione), nel modo in cui viene qui intesa è relazione non già tra due entità, ma soltanto tra due modi diversi di elaborare una realtà unica, la realtà spirituale; ossia, non è veramente una relazione. I due modi di elaborazione non sono neppure due modi coordinati di conoscenza, il che ricondurrebbe a una dualità di oggetti; ma il primo è elaborazione conoscitiva e di scienza vera (filosofia), nella quale la realtà si dimostra attività e spiritualità, e l'altro è elaborazione astrattiva e di comodo pratico, senza vero carattere conoscitivo. Ciò premesso, l'atto spirituale della volizione non ha di fronte a sé un'altra realtà con la quale si debba congiungere o combinare per diventare concreto, ma è esso stesso piena realtà. Quel che dal punto di vista naturalistico si dice materia, movimento e modificazione materiale, è già incluso nell'atto spirituale volitivo; del quale perciò si potrebbe dire senza difficoltà nessuna (come una volta si disse, tra grandi scandali, dell'Io), che è pesante, rotondo, quadrato, bianco, rosso, sonoro, insomma fisicamente determinabile. La volizione non è seguíta da un movimento di gambe o di braccia, ma è quei movimenti stessi; i quali sono materiali pel fisico, spirituali pel filosofo, estrinseci pel primo, intrinseci ed estrinseci insieme pel secondo; o meglio né intrinseci né estrinseci (che è scissione arbitraria). Come la poesia vive tutta nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nell'azione: non perché l'una stia nell'altra come in un involucro, ma perché l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata e inconcepibile.

Inesistenza di volizioni senza azione, e all'inverso.

La distinzione tra volizione e azione non si può affermare se non in forza e a documento di una concezione metafisica dualistica, di uno spiritualismo astratto che ha per termine correlativo la materia come entità e sostanza; ma

è tolta via dalla concezione idealistica, la quale non conosce se non una sostanza unica, e questa poi non veramente come sostanza, ma come spiritualità e soggettività. Senza per altro fondarci ora su tali considerazioni, e attenendoci in conformità dell'ordine da noi seguito all'esame dei fatti della coscienza, affermiamo che non si potrebbe additare un sol fatto volitivo che non sia insieme un movimento, come si dice, fisico. Quegli atti volitivi i quali, secondo alcuni filosofi, si consumerebbero nell'interno della volontà e si distinguerebbero per tal modo da quegli altri che si tradurrebbero in fatti esterni, sono una chimera. Ogni volizione, piccola che sia, mette già in movimento l'organismo e produce effetti cosiddetti esterni: il proposito è già un'effettuazione, un inizio di combattimento; perfino il semplice desiderare non è senza effetti, se è possibile struggersi (come efficacemente si dice) in desiderî. Per il verso opposto, non sarebbe possibile recare esempio di azioni senza volizioni. Si addurranno gli atti istintivi o quelli abitudinarî, divenuti istintivi; ma anche questi non sono messi in movimento se non dalla volizione, non già nei loro particolari uno per uno, ma nel loro insieme; come una sola mano mette in movimento una macchina complicatissima, che mille mani già costruirono. Né volizione, dunque, senza azione, né azione senza volizione: come né intuizione senza espressione, né espressione senza intuizione.

Illusioni circa la distinzione di questi termini.

Gioverà, a ogni modo, al nostro assunto indicare una delle parecchie fonti da cui deriva l'illusione di codesta distinzione e separazione. Un atto volitivo, che è processo di qualche durata, può essere interrotto e sostituito da altri atti volitivi, e riaffacciarsi poi e ricominciare il suo lavorío (benché sempre piú o meno modificato), per cedere a nuove interruzioni o avere nuove riprese. Sembra perciò che da una parte stia la volizione come qualcosa di formato e definitivo, e che per un altro verso l'esecuzione percorra

la sua strada e vada soggetta alle piú varie vicende. Ma realmente la volizione e l'esecuzione procedono di pari passo, anzi di un sol passo, e tanto si vuole quanto si esegue; come cangia l'esecuzione, cangia insieme la volizione. Allo stesso modo, nel lavorare intorno a un'opera d'arte, per es., a un gran poema, si forma l'illusione di una concezione o disegno astratto, che il poeta venga via via eseguendo col verseggiarlo. Ma ogni poeta sa che un poema non nasce da un disegno astratto; che l'immagine poetica iniziale non è priva di ritmo e di verso, e non ha bisogno che ritmo e verso le si appiccichino di poi; e che l'attualità poetica è invece un'intuizione-espressione primitiva, in cui tutto è determinato e niente è determinato, e quel tanto che è intuito è già espresso, e quel che sarà espresso in séguito, sarà, solo in séguito intuito. L'intuizione iniziale è non già un disegno astratto, ma un germe vivo e vitale; e cosí, del pari, l'atto volitivo.

Distinzione tra azione e successo, o accadimento.

Quando dunque si afferma che una volizione è tale davvero solo se produce effetti, o che una volizione si giudica dalle conseguenze, non si può non assentire: come si deve assentire a chi dica che un'espressione inespressa o un verso non verseggiato non è né espressione né verso. Ma nel predetto significato soltanto, e non in un altro che quelle proposizioni prendono talvolta e che conviene rigettare: nel significato nel quale si confonde l'azione (volizione-azione) col successo o accadimento. La volizione coincide con l'azione, ma non già con l'accadimento.

La volizione e l'accadimento.

E non può coincidere: perché che cosa è l'azione e che cosa è l'accadimento? L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli

altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risoluta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolta a contemplare da sola. Se dunque si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si verrebbe a far dipendere un fatto da un altro fatto di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro.

Azioni riuscite, e azioni non riuscite: critica.

Sono perciò inesatti i concetti delle azioni che riescono e delle azioni che non riescono, delle azioni che si concretano pienamente nel fatto e delle azioni che vi si concretano solo in parte o niente del tutto. Nessun'azione (neppure quelle che empiricamente si dicono riuscitissime, neppure le piú ovvie e ordinarie) riesce pienamente nel significato asserito, come se essa da sola costituisse il fatto: ogni azione diverge, di necessità e per definizione, dal successo o accadimento. Se io torno a casa per la via consueta, ogni giorno il mio ritorno a casa riesce nuovo e diverso da quello che avrei potuto immaginare: diversità sovente di particolari che diciamo minimi, ma che non però sono meno reali. D'altro canto, nessun'azione, per vana che si dica (se è azione e non già velleità d'azione e intrinseca contradizione, o per quel tanto che è azione e non vuota immaginazione e contradizione), passa senza traccia e senza successo. Se un'azione potesse mai essere resa vana del tutto, questa medesima vanificazione invaderebbe tutte le altre azioni, e nessun fatto accadrebbe.

L'operare e il prevedere: critica.

Inesatta è anche la proposizione corrente, che non si possa operare senza prevedere. Se questa esigenza fosse giusta, poiché non si può conoscere un fatto se prima esso non è tale cioè non è accaduto, la conseguenza da trarre sarebbe l'impossibilità di un qualsiasi operare. Ma il vero

è che ciò che si chiama prevedere è nient'altro che un vedere; è conoscere i fatti dati e ragionarvi intorno, ossia è l'immancabile base teorica, già da noi illustrata, dell'azione; e quando noi vogliamo e operiamo, ciò che vogliamo e facciamo è la nostra azione stessa, non già l'altrui o quella di tutti gli altri e l'accadimento risultante. *Voluntas fertur in incognitum*; ma dell'incognito che è in quel caso un relativamente inconoscibile, e perciò un relativamente inesistente, essa non cura, tutta intenta a sè medesima. L'individuo è consapevole che, operando, egli non mira ad altro se non a porre nuovi elementi nella realtà universale; e bada a che questi elementi siano energici e vitali, senza pascersi della stolta illusione che debbano essere astrattamente i soli, o che da soli producano la realtà. Una novellina popolare[1] narra che Dio, avendo dapprima concesso agli uomini la conoscenza della loro vita ulteriore e del giorno della loro morte, la ritolse poi loro, perché si avvide col fatto che quella conoscenza li rendeva pigri e inerti, laddove la nuova ignoranza subito li ravvivò e spinse a gara di attività, quasi ogni cosa fosse libero a essi raggiungere e godere. Come dubitare che l'opera nostra energica e buona possa mai essere delusa dall'accadimento? Ciò è contraditorio, epperò saggiamente il detto: *fiat iustitia et pereat mundus* venne dallo Hegel rettificato nell'altro: *fiat iustitia ne pereat mundus*. Dal bene non nasce il male, dall'azione non nasce l'inazione: ogni uomo volitivo, ogni uomo di attiva bontà contradice a quell'atteggiamento unilaterale onde si sopprime la volontà per l'accadimento e, immaginando come fatto un mondo non fatto ancora, si piegano le braccia o si diserta il campo. Ma contradice insieme alla fatua sicurezza che il mondo futuro sarà per essere conforme ai

[1] *Arch. p. lo studio d. tradiz. popol.*, del Pitrè, I (1882), pp. 70-2.

fini delle nostre azioni individuali, isolatamente prese; e dice, col buon senso del politico fiorentino, che metà o poco meno delle nostre azioni governiamo noi e dell'altra è arbitra la Fortuna. Da ciò la fiducia nelle proprie forze e insieme la trepidazione continuamente risorgente e continuamente da vincere per gl'inganni che la Fortuna tende: il che costituisce il dramma interiore degli uomini d'azione, dei genî politici che hanno guidato le sorti umane, laddove l'inetto ha la sola trepidazione, anzi lo smarrimento e la depressione, e il fatuo, la sola fiducia, ossia l'aspettazione dell'impossibile, perdendosi anche lui nello smarrimento, quando poi s'avvede che la realtà non è la sua immaginazione. Da ciò anche la serenità del saggio, il quale sa che, qualunque cosa accada, ci sarà sempre materia per ben fare: *si fractus illabatur orbis*, ci sarà un mondo migliore da costruire. Speranza e timore si riferiscono all'azione stessa nel suo divenire, e non già al risultamento e al successo.

Conferma della inderivabilità del valore dell'azione dal successo.

Che nessuno pensi sul serio a giudicare l'azione secondo il successo, ma che tutti la giudichino nel suo valore intrinseco d'azione, può essere simboleggiato dall'esempio, che non si riconosce pregio alcuno all'azione di chi in un tiro al bersaglio colga nel segno sparando a occhi chiusi, laddove se ne riconosce non poco a chi, dopo avere ben presa la mira, non colga nel segno ma vi si approssimi. Certamente, si sbaglia di frequente nei nostri giudizî pratici; e molte volte sono levati al cielo come uomini di grande capacità pratica gli uomini semplicemente fortunati, o vengono gettati nel fango come inetti gli sfortunati; ossia non si sa distinguere esattamente l'azione dal successo. Né soltanto nei giudizî sulla vita presente, ma anche in quelli sulla vita del passato, nelle pagine delle storie, s'incontrano imbecilli eroizzati ed eroi calunniati; e a capitani sciocchissimi si attribuisce l'onore delle vit-

torie, a uomini di Stato ridicoli il vanto dell'accortezza, come per contrario ai saggi si addebitano le colpe dei matti o si fa loro colpa di ciò che non è colpa di alcuno, perché è l'accadimento. E invano i Pericli di tutti i tempi chiederanno, come quell'antico al popolo di Atene che gl'imputava le impensate disgrazie della guerra peloponnesiaca, di ottenere per equo compenso la lode di tutt'i casi fortunati di quella guerra, che accadevano anch'essi παρὰ λόγον [1]. Tutto ciò dipende, piú che da altro, da imperfetta conoscenza dei fatti; donde la necessità della critica. Perché come l'opera del pittore e del poeta non è materialmente afferrabile nel quadro o nel libro e richiede una rievocazione spesso assai difficile, cosí l'opera dell'uomo d'azione, fusa in parte nell'accadimento e in parte inclusa in esso solo come germe che si schiuderà nel futuro, richiede, per essere giudicata, occhio acuto e cautela grandissima. La storia degli uomini pratici e delle loro azioni si contorna facilmente di leggende, non mai del tutto eliminabili, perché non sono mai del tutto eliminabili il fraintendimento e l'errore.

Spiegazione di fatti in apparenza contrastanti.

Al criterio stesso sembrano, invece, far contrasto alcuni detti comuni: per es., che gli uomini si giudicano dal successo, e che importa poco ciò che si è voluto e si è fatto, quando il risultato non è stato soddisfacente; e alcune costumanze popolari che rendono responsabili gl'individui di quel che accade oltre la loro azione; o anche i ben noti esempî storici di capitani sfortunati crocefissi a Cartagine o ghigliottinati a Parigi, non per altra ragione in fondo che per non avere riportata la vittoria; e, perfino, l'insistenza di alcuni pensatori sulla necessità di non disgiungere mai il giudizio dell'atto da quello del fatto. Ma tale insistenza non è altro che un nuovo aspetto di quella lotta implaca-

---

[1] Thuc., II, 64.

bile che si è dovuta condurre contro la morale delle mere intenzioni, e contro i sofismi e sotterfugi che essa si viene foggiando: insistenza, che è stata espressa in formole paradossali, come paradossali sono anche gli accennati detti spiccioli della vita ordinaria. Per quel che si attiene alle costumanze e alle condanne che la storia ci narra, esse erano, senza dubbio, espedienti straordinarî in casi disperati, nei quali si era messi nella impossibilità o difficoltà grandissima di accertare le intenzioni e azioni e di distinguere le sventure dai tradimenti, onde si percoteva alla cieca lasciando che Dio poi distinguesse i buoni dai rei; e, come tutti gli espedienti nati in simili situazioni, talvolta raggiunsero il segno reprimendo la mala volontà, e tal'altra, non essendovi mala volontà di reprimere e da correggere, accrebbero con l'irrazionalità il male che avrebbero voluto tagliare dalle radici.

VI

IL GIUDIZIO PRATICO

LA STORIA E LA FILOSOFIA DELLA PRATICA

Con queste ultime considerazioni siamo già condotti alla teoria dei giudizî pratici: a quei giudizî di cui abbiamo mostrato l'impossibilità quando se ne asserisca la precedenza all'atto volitivo, ma dei quali, susseguenti, è chiara la concepibilità, anzi la necessità, per la legge intrinseca dello spirito che è di serbare sempre, ossia di raggiungere di continuo, il pieno possesso di sé medesimo.

Il gusto pratico e il giudizio.

Ma non bisogna confondere il giudizio pratico con ciò che è stato detto il gusto pratico, o l'immediata coscienza del valore, o il sentimento del valore dell'atto volitivo. Che tale gusto, coscienza o sentimento sia cosa reale, nessun dubbio. L'atto pratico reca con sé approvazione e disapprovazione, gioia e dolore, e simili moti di coscienza, del tutto irriflessi. E per essi si spiega l'immediata simpatia che ci destano certe azioni, e gli entusiasmi che spesso si propagano per larghi cerchi sociali, e la forza dell'esempio, validissima a suscitare conati imitativi; cosicché, in alcuni momenti, l'animo di molti sembra vibrare all'unisono con quello di un solo, o le azioni di molti comporsi e svolgersi quasi in accordo, senza che si sappia ridire in termini precisi che cosa si voglia, che cosa si aborra, che cosa si ammiri. Senonché, quel gusto e co-

scienza e sentimento non è distinto dall'atto volitivo, ed è anzi l'atto volitivo stesso: l'interno controllo, di cui abbiamo già discorso, il sentimento immediato di sé, l'immediata coscienza, che fa della volontà un atto spirituale, e senza di cui la volontà stessa cadrebbe. E se esso può avere effetto non solo nell'individuo operante, ma anche in colui che contempla l'azione, ciò accade perché l'individuo che contempla si unifica, in quegl'istanti, con l'individuo che opera, e vuole imitativamente con lui, con lui soffre e gode; come il discobolo segue con l'occhio e con tutta la persona il disco lanciato: ne segue la corsa rapida e diritta, e i pericoli di ostacoli in cui sembra stia per urtare, e le giravolte e le deviazioni, e sembra farsi esso stesso disco rotante e corrente. La denominazione « gusto pratico » è bene scelta, perché fondata sulla reale analogia con l'attività teoretica e col gusto estetico. Ma come il gusto estetico non è il giudizio estetico, come la mera riproduzione dell'atto estetico non ne è ancora la critica, come col critico, che analizza e intende, non è da confondere l'ascoltatore di un poema che canta entro di sé col poeta, o il contemplatore di una pittura, di una statua, di un'architettura, che dipinge col pittore, scolpisce con lo scultore ed eleva idealmente moli aeree con l'architetto; così bisogna distinguere il gusto e la simpatia (o antipatia) pratica dal giudizio pratico. Senza gusto (estetico o pratico) non è possibile giudizio (estetico o pratico); ma il gusto non è il giudizio, il quale richiede un atto ulteriore dello spirito.

Il giudizio pratico come giudizio storico.

Il giudizio pratico coincide col giudizio storico: giudicare un atto pratico vale darne la storia, come giudicare una poesia, ossia eseguire una critica letteraria e artistica significa svolgere un tratto di storia letteraria e artistica. In questo, cioè nello stabilire se un atto spirituale è accaduto e quale sia stato, consiste ogni forma di critica, teoretica o pratica, estetica o filosofica, diversificate bensì dal

diverso contenuto di ciascuna, ma non dal procedimento logico, che è comune a tutte. Ogni altra concezione del giudizio che, distinguendolo dalla conoscenza storica, lo riponga in non si sa quale commisurazione a modelli trascendenti, divisi dal mondo reale, in una commisurazione di cui la misura sia estranea al misurato, anzi (quasi cosa di altro mondo) al reale stesso, urta in contradizioni insuperabili e rende arbitrario il giudizio e vuota la storia, che secondo questa dottrina avrebbe il suo valore non in sé ma fuori di sé e ne godrebbe per altrui prestito e concessione graziosa. Contradizioni che anch'esse non possono apparire in tutta la loro crudezza, né la teoria opposta nella sua salda verità, se non da quanto si andrà dicendo nel séguito della trattazione.

Logica di esso.

All'analisi data altrove del giudizio singolare o storico dobbiamo altresí richiamarci per evitare ripetizioni, assumendo da essa come risultato, che quel giudizio è il solo in cui sia vera e propria distinzione tra soggetto e predicato, il solo che sia composto di un elemento intuitivo (soggetto) e di un elemento intellettivo (predicato). Infatti, il giudizio pratico non è possibile senza che si facciano chiari nell'atto di esso la rappresentazione della cosa da giudicare e il concetto dell'attività pratica nella sua universalità e nelle sue forme o sottoforme particolari. Il giudizio è la compenetrazione dei due elementi, la sintesi storica che pronunzia: — Pietro ha compiuto un'azione utile col dissodare, in queste e queste condizioni, un terreno cosí e cosí determinato; — Paolo ha fatto un'azione non utile, con l'aprire una nuova fabbrica di scarpe, piú costose e non migliori di quelle che si hanno già sul mercato; — saggiamente papa Leone III, custode del carattere universale della Chiesa di Roma, consacrò imperatore il franco Carlo, ricostituendo, per tal modo, l'Impero d'Occidente; — stoltamente Luigi XVI non si risolse a una pronta e profonda

mutazione della costituzione politica francese, e si lasciò trarre nolente dove non seppe andare volente. E cosí via. Perciò contro l'esattezza del giudizio pratico si pecca in due modi: o per non avere esatta notizia del contenuto dell'atto volitivo da giudicare e intendere, o per non avere esatto criterio di giudizio. Il primo errore può essere semplificato dai giudizî che si pronunziano cosí di frequente senza sapere come si siano svolti i fatti, o senza ricollocarsi nelle condizioni particolari nelle quali si trovò la persona da giudicare; onde accade non meno spesso che, conosciuti pienamente i fatti, sapute quelle condizioni particolari, udita la difesa dell'incolpato, il giudizio debba cangiare. Causa del secondo errore è la sostituzione (anch'essa frequente) di una categoria all'altra di giudizio; come quando, per es., un'azione morale si lodi e si ammiri come abile, o di un uomo pratico si esalti il gesto e la parola ornata, quasi si tratti di giudicare un istrione e un declamatore. Nelle cose dell'arte come in quelle della vita le discordie dei giudizî nascono non tanto da diversità nel sentire, quando da codeste oscillazioni e indebite trasposizioni di giudizî e di concetti.

E per quel che s'attiene alle dispute circa l'assolutezza o relatività del giudizio pratico possiamo astenerci dal parteciparvi, perché sono state implicitamente superate col concetto del giudizio storico, che è assoluto e relativo insieme: assoluto per le categorie che incarna, relativo per la materia sempre nuova in cui le incarna.

Importanza del giudizio pratico.

L'importanza del giudizio pratico per la vita pratica è grandissima, né viene diminuita dagli ammonimenti del *noli iudicare* o del *noli nimium iudicare*, e simili, coi quali non si hanno di mira veri atti di giudizio, ma certe particolari condizioni psichiche che sono indizio di scarsa serietà di spirito. E quell'importanza è grandissima appunto perché storica è la natura del giudizio, e la conoscenza storica (ossia delle situazioni di fatto) forma, come

sappiamo, la base delle future azioni. Perciò ogni uomo fortemente volitivo sottomette di continuo sé stesso e gli altri al giudizio; perciò si prova il bisogno di parlare agli altri delle proprie azioni, per essere sorretti dall'intelligenza altrui nel formarne il giudizio giusto; perciò sono sorti istituti come quello della confessione, o poemi come la *Divina commedia*. Solo il giudizio finale, che si faccia nella valle di Giosafatte o altrove, non ha significato, perché a quale scopo darsi la pena di giudicare un mondo che si consideri terminato? Si giudica per continuare a operare, cioè a vivere; e quando la vita universale è finita, il giudizio è vano (lode vana, o paradiso; crudeltà vana, o inferno).

Differenza del giudizio pratico dal giudizio dell'accadimento.

E poiché, come si è mostrato, il valore dell'atto volitivo è nell'atto stesso e non si deve aspettarlo e derivarlo dal successo o accadimento, il giudizio pratico concerne sempre l'atto volitivo, l'intenzione, la volontà, l'azione (che sono tutt'uno), e non mai il risultamento o accadimento. Con questa distinzione si dirime una delle più dibattute e intricate e difficili questioni: se, cioè, si possa giudicare la storia, o, come si dice, farle il processo. Alla quale domanda, ben sapendo noi che giudizio e racconto storico coincidono, dobbiamo genericamente rispondere, come abbiamo risposto, in modo affermativo; e per conseguenza negare tutte le assurde pretese di un'oggettività che è inconseguibile aspirazione all'astensione dal pensiero e dalla storia stessa, e rifiutare quelle frivole concessioni per le quali allo storico si dà il permesso di giudicare, quasi tollerando in lui un peccato originale o un vizio incorreggibile, a patto che distingua bene tra il serio e il faceto, tra il racconto e il giudizio: come se tale distinzione fosse mai possibile. Ma la repugnanza verso coloro che intentano il processo alla storia, pretendendo che si fosse dovuta svolgere in guisa diversa da quella in cui si è svolta e tracciandone la correzione o il modello ideale, è ben giustifi-

cata; e chiunque sia fornito di senso storico, anzi di semplice buon senso, la risente in sé. Tale questione, infatti, si riduce all'altra: è corretto applicare alla storia le categorie di giudizio, che applichiamo a volizioni e azioni singole? è corretto giudicare utilitariamente o moralmente gli avvenimenti storici e l'intero corso storico? — E, cosí rettificata, la domanda diventa chiara e richiede soluzione negativa. Allorché si narra la storia artistica o filosofica, economica o etica, noi ci mettiamo dal punto di vista dell'attività specificata; e, nell'esporne i prodotti estetici o filosofici, le azioni utili o morali, li giudichiamo via via, esteticamente, filosoficamente, economicamente, moralmente, e sappiamo, caso per caso, se l'opera o l'azione sia stata quale doveva essere. Chi può dubitare della legittimità (almeno della legittimità in astratto, che qui c'importa) di affermar che l'*Africa* del Petrarca, non fu, quale voleva essere, opera poetica; o che Emanuele Kant non riuscí nel suo proposito di stabilire l'esistenza del Dio-persona e l'immortalità dell'anima sui postulati pratici; o che Temistocle presso Serse si comportò da inconcludente, non sapendo risolversi né a sacrificare le sue ambizioni alla salute dell'Ellade, né a infliggere grave danno alla patria per soddisfare il suo impulso di vendetta; o che Napoleone mancò al diritto delle genti, e si condusse da uomo privo di scrupoli morali, facendo arrestare e fucilare il duca d'Enghien? Ma che costrutto ci può essere a domandare, se fu bene o male l'arresto dell'espansione persiana in Europa; se la creazione dell'Impero Romano merita biasimo; se la Chiesa cattolica ebbe torto di accentrare in sé la religiosità dell'Occidente; se la Rivoluzione inglese del secolo decimosettimo o la francese del decimottavo o l'italiana del decimonono potevano essere risparmiate; se era possibile che Dante nascesse ai giorni nostri e cantasse la filosofia kantiana, anziché quella tomistica; e Michelangelo,

anziché le visioni del Giudizio universale, dipingesse le vittorie del mondo industriale moderno (come il Manzotti che le mise in danza nell'*Excelsior*)? Qui si hanno innanzi non piú spiriti individuali, di cui si esamini l'opera in circostanze date, ma fatti accaduti; e questi sono opera non dell'individuo, ma del Tutto. Sono (come già si è detto) l'opera di Dio; e Dio non si giudica. O, meglio, si giudica, ma non già dall'angolo visuale dal quale si giudicano opere e azioni individuali. Non si giudica come poeta o filosofo, politico o eroe, come un aspetto verso l'altro dello spirito; la contemplazione dell'opera di lui è insieme il giudizio: «*die Weltgeschichte das Weltgericht*»: la storia stessa del mondo è il giudizio del mondo; e, nel raccontare il corso della storia, pur non applicando il giudizio delle categorie sopra indicate, che sono inapplicabili, si applica sempre per altro un giudizio, che è quello della necessità e realtà. Ciò che è stato, doveva essere; e ciò che è veramente reale, è veramente razionale.

La giustificazione di questo supremo giudizio, di questo giudizio mondiale, non si può sistematicamente ottenere (ripetiamo la nostra avvertenza) se non in prosieguo. Per ora, discorrendo noi del giudizio pratico, ci basti averlo circoscritto a tutta quella parte della storia, che contempla le azioni. Qui esso spiega libera la sua energia, ma, innanzi all'avvenimento, tace; e ogni storia è come un fiume impetuoso, che sboccando nel mare si adegua alla calma dell'azzurra distesa. L'impeto delle azioni e delle loro vicende di vittorie e di sconfitte, di saggezza e di stoltezza, di vita e di morte, si ricompone nella pace solenne dell'«avvenimento storico».

Il progresso dell'azione e il progresso della Realtà.

Come si è distinto il giudizio pratico (storico-individuale) dal giudizio dell'accadimento (storico-cosmico), cosí bisogna distinguere il concetto di progresso nel progresso che è dell'atto volitivo, e in quello che è dell'accadimento.

Il concetto di progresso (secondo le delucidazioni altra volta date) coincide col concetto di attività: c'è progresso ogni qual volta un'attività si affermi; ogni qual volta (per non uscire dalla cerchia della pratica) si passi dall'irrisolutezza alla risoluzione, dal contrasto alla sintesi volitiva, dalla sospensione all'azione. Ma l'accadimento che non è piú azione ma risultamento, ossia è azione non dell'individuo ma del Tutto, non si giudica con quel concetto di progresso; e in esso il progresso coincide col fatto. Ciò che segue cronologicamente, se è veramente reale, rappresenta un progresso sul precedente. Anche la malattia è progresso, se era crisi latente nella sanità, e il superarla dà luogo a piú vigorosa sanità: anche l'apparente regresso (l'invasione dei barbari) è progresso, se è maturazione di piú ampia civiltà. Quel che per l'individuo è morte, è vita pel Tutto. — Di qui, l'insipidezza della questione, proposta piú volte e ancora discussa dai trattatisti: se vi sia progresso pratico, o, come si dice circoscrivendo, progresso morale.

Dal punto di vista individuale, a ogni nuovo atto volitivo si rinnovano daccapo la passività e la relativa spinta di progresso, e, con quell'atto, si spengono, per risorgere in uno nuovo; e cosí in circolo e vicenda infinita. Ma la realtà cosmica è essa medesima progresso (come conferma perfino la filosofia positivistica col suo dire che la realtà si evolve): progresso della r e a l t à, e perciò senz'aggettivo pratico e morale.

Precedenza della filosofia della pratica sul giudizio pratico.

L'elemento di pensiero, che è costitutivo del giudizio pratico come di qualsiasi altro giudizio storico, si può chiamare filosofico; donde la conseguenza che una filosofia dell'attività pratica è condizione necessaria del giudizio pratico. Altra tesi di apparenza paradossale, ma che non è arduo rendere plausibile col soggiungere opportuni schiarimenti. Che cosa infatti è la filosofia se non il pen-

samento del concetto e, in questo caso, del concetto del pratico? E poiché al giudizio è necessario il concetto, gli è necessaria una filosofia. Non già, beninteso, la disputa di scuola, il trattato, il manuale, la formola e tutte le altre cose particolari alle quali per falsa associazione d'idee ricorre la mente all'udire la parola « filosofia »; ma la filosofia in tutta la sua distesa e in qualsiasi delle sue forme, e prima di ogni altra, se cosí piace, quella che si considera ingenua o insita allo spirito. Ogni uomo ha la sua filosofia, rudimentale o sviluppata, piú o meno lacunosa, e nessuno è uomo di nessuna filosofia. Il piú povero giudizio sull'attività pratica è guidato dal lume di un concetto filosofico; e, se non da un lume, da un lumicino, e se non fermo e sicuro, almeno ondeggiante e tremulo. Talvolta il giudizio si arresta perplesso, non perché manchino documenti e notizie di fatto, ma appunto per le oscurità e difficoltà che sono nella filosofia di un tempo o di un individuo, e che è indispensabile sgombrare per procedere al giudizio richiesto. Non si può rendere giustizia a un ribelle o rivoluzionario, ove non sia chiaro il valore relativo di quel che si dice ossequio all'ordine di cose esistente e la correlativa legittimità della ribellione e rivoluzione. Sarebbe semplicistico condannare come fedigrafi i reggimenti sassoni che sul campo di battaglia di Lipsia abbandonarono Napoleone, o il maresciallo Ney che da Luigi decimottavo ripassò a Napoleone, senza prima indagare se la fedeltà ai trattati politici e al giuramento militare sia davvero incondizionata in un mondo in cui niente è incondizionato, salvo il mondo stesso.

Conferma dell'incapacità filosofica del metodo psicologico.

Dalla riconosciuta antecedenza della filosofia sul giudizio pratico, si trae la conferma dell'impossibilità del metodo psicologico per la fondazione di una Filosofia della pratica. La descrittiva psicologica sorge sui fatti pratici storicamente accertati (sui giudizî pratici); epperò non solo

è incapace, procedendo da singolo a singolo, di esaurire l'infinito e di darci il vero universale, ma per eseguire la scelta stessa dei singoli che dovrebbero essere fondamento della ricerca filosofica intorno al concetto del pratico, le fa d'uopo un concetto del pratico: sicché è sbattuta da Scilla a Cariddi, da un vizioso *progressus in infinitum* a un circolo non meno vizioso.

Deriva da quel modo di vedere il mal concepito problema dell'origine storica dell'attività pratica (utilitaria o morale). Perché se codeste attività sono categorie, le quali costituiscono il fatto pratico, e, riflesse nello spirito, lo giudicano, non possono avere avuto l'origine storica dei fatti contingenti: quando di alcuna cosa si prova l'origine storica, se ne distrugge con ciò stesso il valore universale. E a torto è stato messo in beffa il timore di alcuni moralisti, ai quali pareva che, con additarne l'origine storica, si venisse a negare valore alla moralità. È certo che, se la moralità avesse origine storica, avrebbe anche termine, come tutte le formazioni storiche, anche le piú grandiose, l'Impero d'Oriente o l'Impero d'Occidente, quello unno di Attila o quello mongolico di Gengis-kan; e perciò quel timore era un'istintiva e giusta diffidenza contro il metodo della filosofia psicologica, la quale a volta a volta presuppone e rinnega le categorie stesse, che vorrebbe fondare.

VII

LA DESCRITTIVA PRATICA, LE REGOLE E LA CASISTICA

Nel rifiutare ripetute volte (e anche alla fine del capitolo precedente) il metodo psicologico, siamo stati bene attenti ad aggiungere le frasi di cautela: « metodo filosofico-psicologico », « metodo speculativo-descrittivo » e simili, perché si avvertisse che la nostra ostilità era contro quel miscuglio, ossia contro l'intrusione di quel metodo nella filosofia, ma non contro la Psicologia stessa, contro la descrittiva; la quale, da che mondo è mondo, è stata sempre coltivata e ognuno di noi la coltiva a ogni istante, né potrebbe sul serio proporsi di abolirla nel proprio spirito.

Giustificazione del metodo psicologico e delle discipline empiriche e descrittive.

Se infatti dalla filosofia teoretica abbiamo appreso che la vera e propria conoscenza si assolve nel circolo di arte e filosofia (storia), e che, oltre la conoscenza dell'universale concreto dataci dalla storia e dell'individuale ingenuo datoci dall'arte, non vi ha altro modo di conoscenza, abbiamo appreso anche che lo spirito ha bisogno di ordinare e classificare in qualche modo le infinite intuizioni e percezioni che gli offrono l'arte e la storia, la fantasia e il pensiero, e di ridurle a schemi pel piú facile possesso e maneggio. Sappiamo ancora che a tale bisogno adempie il metodo che si dice naturalistico o positivo; donde, le discipline o scienze naturali, le quali non si formano soltanto, secondo

ch'è pregiudizio volgare, sulla cosí detta realtà inferiore (minerali, vegetali e animali), ma su tutte le manifestazioni della realtà, anche su quelle che piú strettamente si dicono spirituali.

Anzi, in questo punto si può ridurre a significato corretto una esigenza, che è stata sostenuta dai trattatisti di Pratica e di Etica dei tempi nostri: cioè, che una scienza della pratica e della moralità debba essere preparata da larga indagine storica e avere per base un ricco materiale di fatti. Intesa tale scienza come Filosofia della pratica e come Etica, quell'esigenza è pretesa irrazionale, perché il rapporto vero è proprio l'inverso: dalla filosofia la storia, e non già dalla storia la filosofia. Ma se, invece, quella scienza è intesa come disciplina naturalistica ed empirica, l'esigenza è razionale, perché non è possibile costruire una disciplina di quella sorta se non sopra un materiale storicamente accertato.

La descrittiva pratica e la sua letteratura.

La disciplina naturalistica, che riduce in gruppi e classifica i fatti spirituali dell'uomo, è la Psicologia. Ma psicologo non è solamente lo scrittore e il professore; psicologo è l'uomo stesso: perfino il selvaggio costruisce, in qualche modo, la sua psicologia di tipi e classi. E, per restare nella cerchia nella quale ci aggiriamo ora, la Psicologia o descrittiva tipica degli atti volitivi si è fatta sempre. Cospicua manifestazione se ne ebbe in Grecia con la commedia nuova o menandrea, la quale in parte accolse in forma artistica i frutti delle osservazioni dei moralisti, in parte forní materiali all'elaborazione dei trattati; tanto che i *Caratteri* di Teofrasto sono sembrati quasi repertorio o riassunto di tipi scenici. Nella *Rettorica* di Aristotele un intero libro è consacrato alla descrizione degli affetti, delle passioni e degli abiti. Molti secoli dipoi, Cartesio, lamentando l'insufficienza delle trattazioni antiche sull'argomento, presentò come cosa affatto nuova il suo

Traité des passions, nel quale, distinte sei passioni primitive (ammirazione, amore, odio, desiderio, gioia e tristezza), svolge come da esse derivanti tutte le altre: stima, disprezzo, generosità, orgoglio, umiltà, bassezza, venerazione, sdegno, speranza, timore, gelosia, sicurezza, disperazione, irresolutezza, coraggio, ardimento, emulazione, viltà, spavento, rimorso, scherno, pietà, soddisfazione, pentimento, favore, riconoscenza, indignazione, collera, gloria, vergogna, e via dicendo. Lo Spinoza, su questo esempio e correggendo alcune teorie cartesiane, dedicò agli affetti o passioni la parte terza della sua *Ethica*, considerandoli *perinde ac si quæstio de lineis, planis aut de corporibus esset*. Tra le altre celebri trattazioni dell'argomento giova ricordare quella del Kant, nell'*Antropologia*.

Estensione della descrittiva pratica.

Ma se è possibile dare esempî cospicui di questi trattati generali sulle passioni, sarebbe impossibile esaurirne l'enumerazione, perché la descrittiva psicologica si esegue, per cosí dire, con spaccati svariatissimi e si specifica all'infinito. Un'ampia bibliografia non riuscirebbe a catalogare tutti i libri di tale disciplina, condotti ora con partizioni cronologiche (psicologia del Rinascimento, del secolo decimottavo, del Medio-evo, e, perfino, dell' « Uomo preistorico »), ora con divisioni geografiche (psicologia dell'inglese, del francese, del russo, del giapponese, e via via, suddividendo per regioni), ora combinando i due metodi (psicologia del greco antico, del romano della decadenza, ecc.), ora secondo le varietà professionali (psicologia del prete, del militare, dell'uomo politico, del poeta, dello scienziato, ecc.); e cosí continuando. Catalogati i trattati che portano in fronte un titolo del genere dei sopradetti, bisognerebbe poi rintracciare ancora una grande massa di descrizioni psicologiche (e delle piú fini) nei libri degli storici, dei romanzieri e dei drammaturgi, nelle memorie e confessioni, negli avvertimenti e massime per la

vita, negli schizzi dei satirici e dei caricaturisti. E, catalogati anche (ardua impresa) tutti questi, bisognerebbe tener conto di quell'altra psicologia, che si forma nello spirito degli individui non scrittori e si effonde nella parola, e che solo in piccola parte viene poi trascritta nelle raccolte dei proverbî. Infine (impresa addirittura disperata) non bisognerebbe trascurare tutta quella che ciascuno di noi fa e dimentica e sostituisce di continuo nella vita, secondo le proprie esperienze e bisogni. Cosí difficile sarebbe un ragguaglio completo, appunto perché di uso cosí comune è la costruzione psicologica avente a materia le azioni operate e gli individui operanti.

Le conoscenze normative o regole: loro natura.

Alla psicologia si congiunge strettamente un'altra classe di formazioni mentali, alla quale nei capitoli precedenti si è anche negata giustificazione e negata nel campo filosofico soltanto: le norme o conoscenze e scienze normative, le massime, le regole, i precetti. Infatti, se una filosofia che si metta a comandare, a volere e a giudicare, invece di assolvere il cómpito suo proprio che è d'intendere il volere e il comando e di rendere possibile il retto giudizio, se siffatta filosofia rappresenta una contradizione in termini, niente poi impedisce che si prendano le classi psicologiche, delle quali si è indicata la formazione, e si vengano discernendo secondo che conducano o no a certe altre classi, che si chiamano fini e fini sono ma astratti. Il che ha luogo quando si trascelgono quelle classi in vista dell'uso da farne piú proficuo e prossimo per l'azione pratica. Classi psicologiche e regole sono, dunque, una stessa cosa, salvo che nelle seconde è messo in rilievo il carattere che le cognizioni hanno quale antecedente delle azioni, ossia in quanto tecniche. Ciò è provato dalla pronta convertibilità delle regole in osservazioni psicologiche, e di queste in quelle, col togliere alle prime l'imperativo e aggiungerlo alle seconde. «Fate ogni cosa

per parere buoni, ché serve a infinite cose; ma, perché le opinioni false non durano, difficilmente vi riuscirà il parere lungamente buoni, se in verità non sarete »: ecco una regola di Francesco Guicciardini, anzi del padre del Guicciardini, riferita da costui [1]. Ora, se dal modo imperativo questa proposizione si trasporta all'indicativo, se si toglie il tono di esortazione, si ottiene una mera osservazione psicologica: « Il parer buono serve a infinite cose; ma, perché le opinioni false non durano, difficilmente riesce il parere lungamente buoni, se in verità non si è tali ». Ecco ancora, a proposito del parere e dell'essere, un'osservazione psicologica del Vico: « Naturalmente avviene che l'uomo non d'altro parla che di ciò che affetta d'essere e non è » [2]. La quale può volgersi in massima: « Invigilate voi stessi, affinché col parlare troppo di un certo pregio non diate a dividere di non possederlo »; ovvero mettendola in relazione con la morale: « Cercate di essere ciò che vorreste parere agli altri »; e cosí via.

Utilità delle regole.

Le regole non hanno valore assoluto; il che si trova avvertito a capo di uno dei piú bei libri di regole: « *Peu de maximes sont vraies à tous égards* », dice il Vauvenargues, e avrebbe potuto dire addirittura « nessuna », perché se qualcuna assolutamente vera se ne arreca, per ciò solo si svela massima impropria. Ma la critica vale contro la distorsione delle regole empiriche a principî filosofici, ossia contro la notata confusione tra metodo psicologico e metodo speculativo: se quella distorsione non si fa, le regole rimangono cosa innocua. E non solo innocua, ma indispensabile. Ciascuno di noi ne forma di continuo per uso della propria vita: vivere senza regole non sa-

---

[1] *Ricordi politici e civili*, n. XLIV (in *Opere inedite* [2], Firenze, 1857, p. 97).

[2] *Scritti inediti*, ed. Del Giudice, Napoli, 1862, p. 12.

rebbe possibile. Di certo nessuna regola pratica fa l'uomo d'azione e dètta i modi in cui si deve volere e operare in un caso determinato; come nessuna regola di poetica fa il poeta. Lo stesso Guicciardini, che abbiamo or ora citato e che ne formulò di stupende, ammonisce: « Questi ricordi sono regole che si possono scrivere in su libri; ma i casi particolari, che per avere diversa ragione s'hanno a governare altrimenti, si possono male scrivere altrove che nel libro della discrezione »[1]. L'azione dipende dal colpo d'occhio, dal percepire esattamente la situazione storicamente data, e che non si è mai avuta identica del tutto per l'innanzi e non sarà mai un'altra volta allo stesso modo. Ma per aguzzare l'attenzione e orientarsi nel campo in cui si opera, per agevolare e disciplinare l'esame del fatto concreto, giova possedere codesti tipi delle azioni da promuovere o da evitare. Perciò, se le regole singole sono più o meno passaggiere, la formazione delle regole è perpetua.

La letteratura delle regole e la sua decadenza apparente.

A quest'affermazione parrebbe contrastare lo stato della letteratura negli ultimi secoli, nei quali i libri di regole si mostrano in progressiva decadenza a confronto della massa cospicua che le biblioteche serbano come eredità del più vecchio passato. Un tempo si componevano codici di regole su tutto: cioè non solo sulla vita morale col moltiplicare i trattati intorno alle virtù e ai vizî, ai meriti e ai peccati, ai beni e ai mali, ai doveri e ai diritti, e col frazionarli e specificarli nelle minuzie, e con isvariati compendî e catechismi e « decaloghi »; ma sopra ogni altra parte della vita. La letteratura del Cinquecento presenta perfino le regole per bene adempiere ai doveri di mezzana e di meretrice, in elegantissimi libercoli che recano i nomi del Piccolomini e dell'Aretino; come, in quello stesso se-

[1] *Ricordi*, n. CCLVII (op. cit., p. 159).

colo, Ignazio di Loyola formolava le regole per « fasciare la volontà » e per ridurre l'uomo docile « *perinde ac cadaver* », ai fini della « santità ». E bisogna anche avvertire che tutte le regole, comprese quelle sulla poesia e sulle arti, hanno sempre carattere pratico, rivolgendosi alla volontà se non altro come a intermediaria; cosicché nell'enumerare i libri di regole pratiche sarebbe da tener conto degli innumerati e innumerevoli trattati di Grammatica, Rettorica, Poetica, Teorie delle arti figurative, della musica, del ballo, e via dicendo. (*Artes sunt*, definiva il Vico, *literariæ reipublicæ leges, nam sunt omnium doctorum virûm animadversiones, quæ in regulas disciplinarum abierunt*[1]). Ma sta in fatto che ora non si compongono quasi più trattati di regole, né circa la morale né circa la politica né circa le arti. È forse il mondo diventato esperto in materia per attitudini ereditariamente acquisite? o non piuttosto si è resa chiara alfine l'inutilità delle regole?

Né l'una cosa né l'altra. Le regole vivono ancora in libri e trattati, ma hanno di solito cangiato forma letteraria: hanno riassorbito quell'imperativo che prima rendevano non solo mentalmente, ma anche letterariamente esplicito. La qual cosa è fatta possibile dalla stabilita convertibilità delle classi psicologiche in regole e delle regole in classi psicologiche. Nei tempi moderni si preferisce la forma letteraria dell'osservazione psicologica a quella della regola, che riusciva, infatti, ridondante, pedantesca e insieme ingenua, e fu prediletta perciò in secoli di cattivo gusto, pedantesco e ingenuo insieme, quale fu, per es., il Seicento italiano. È difficile astenersi da un sorriso nel leggere i tanti libri di quella che si chiamava ragion di Stato, che gl'italiani di allora elaborarono, e spagnuoli

[1] *De antiquiss. Ital. sapientia*, c. 7.

e tedeschi e altri stranieri imitarono. Quegli *arcana imperii*, quei «colpi segreti», quelle furberie, consigliate misteriosamente in pagine stampate, prendono l'aspetto di una vera e propria contradizione estetica. Il secolo decimottavo venne abbandonando siffatta forma di trattazione, e poiché accade che gli uomini volentieri attribuiscano a virtú morale ciò che è virtú o necessità d'altra natura, gli scrittori di quel secolo vantarono il progresso morale onde si erano liberati dalle massime perniciose e inverecconde della «ragion di Stato». Si vedano gli atti di ribrezzo e gli scongiuri che esegue in proposito, per edificazione dei lettori, l'abate Galiani nel suo trattato *Dei doveri dei principi neutrali* (1782), quando, discorsa ampiamente la materia dal punto di vista morale, passa a esaminarla sotto l'aspetto politico o della ragion di Stato: egli se ne sbriga in poche pagine, aborrendo, come dice, da quella «insidiosa e malvagia scienza», che formò «le delizie degli ingegni italiani e poi di quasi tutti gli europei nei secoli decimosesto e decimosettimo», e protestando a ogni passo di essere «stanco di ripetere e sviluppare ammaestramenti di astuzia e di malvagità». Ma ciò che al Galiani non piaceva era la trattazione togata e scolastica di una materia, che egli, denominato dagli amici francesi «Machiavellino» e che professava di non ammettere in politica se non «*le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute son âpreté*»[1], svolgeva con ben altra finezza ed eleganza nei conversari dei salotti parigini e nelle briose lettere alla signora D'Épinay. Le regole bisogna cercarle per quel tempo nei discorsi, saggi, opuscoli politici, tragedie, drammi borghesi, romanzi, storie e libri di memorie; e, se gli Aretino e i Piccolomini provvedevano nel Cinquecento ai bisogni delle

[1] Lettera alla D'Épinay, del 5 settembre 1772.

cortigiane e delle mezzane, Giacomo Casanova, nel Settecento, costruiva il tipo del perfetto avventuriero, cominciando dalla regola di adottare a sistema di vita il «*se laisser aller au gré du vent qui pousse*», per passare a quelle piú speciali, ma pur fondamentali, che non bisogna farsi scrupolo «*de tromper des étourdis, des fripons et des sots*», perché essi «*défient l'esprit*» e «*on venge l'esprit quand on trompe un sot*»; e, molto meno, d'ingannare nelle cose d'amore, perché, «*pour ce qui regarde les femmes, ce sont des tromperies réciproques, qu'on ne met pas en ligne de compte; car, quand l'amour s'en mêle, on est ordinairement dupe de part et d'autre*»[1]. E lasciamo al lettore il non inutile esercizio di andare investigando le regole di vita, che si celano sotto le piú moderne forme letterarie e sono guida continua (se non sempre benefica) delle società odierne.

Relazione tra le Arti (raccolte di regole) e le Teorie filosofiche.

Altro fatto, che ha indotto nella credenza della dissoluzione dei libri di regole, è l'essersi notato che da quei libri, dalle cosiddette Arti, si è venuta sviluppando la filosofia degli oggetti in esse trattati, che risolve in sé quelle trattazioni. Cosí dalle Poetiche e Rettoriche è sorta l'Estetica, dalle Grammatiche la Filosofia del linguaggio, dall'Arte d'insegnare a ragionare la Logica e la Gnoseologia, dalle Arti storiche l'Istorica, dalle Arti del governo economico la scienza dell'Economia, dai trattati del Diritto naturale la Filosofia del diritto. Sorte, dunque, tali filosofie, le trattazioni delle arti sembrano divenute superflue; e in ciò si ripone la causa della loro diminuzione o sparizione. Ma sebbene non si possa disconoscere il descritto processo storico dai libri di arti ai libri di sistemi, bisogna stare attenti a interpetrarlo esattamente e a non scambiarlo con un passaggio dall'empiria alla filosofia. La parte

[1] *Mémoires*, ed. Paris, Garnier, s. a., I, pp. 3-4.

che di essi è stata accolta e risoluta nella filosofia, sono appunto i tentativi filosofici frammisti a quelle raccolte di regole e precetti; perché, per uno spontaneo processo, gli scrittori che le mettevano insieme, avendo innanzi concetti circa quel che era da fare e quel che era da evitare, erano di frequente tratti a investigare i principî donde le regole particolari scaturivano: col quale procedimento, stimando rafforzarle, in realtà le oltrepassavano, ossia passavano inconsapevolmente da una forma all'altra di trattazione, dalla Psicologia alla Filosofia. Neanche qui, dunque, si è affinata l'empiria a filosofia (affinamento che, per parlare con rigore, è impossibile); ma a una filosofia imperfetta è succeduta un'altra filosofia piú perfetta. Dissoluzione, dunque, non già delle regole, ma di quella filosofia imperfetta; processo chimico, che ha lasciato per residuo le regole in ciò che hanno di proprio: donde la loro persistenza, anzi l'impossibilità che esse non persistano, accanto alla piú pura e perfetta delle filosofie.

La Casistica: sua qualità e utilità.

Le sorti delle regole ha seguite la Casistica: anch'essa, un tempo, rappresentata da copiosissima produzione letteraria, e ora anch'essa coltivata in questa forma quasi soltanto da pochi gesuiti, continuatori delle tradizioni degli Escobar e dei Sanchez, e studiata quasi soltanto dai preti cattolici, che si preparano all'ufficio di confessori per lo piú su vecchi libri (per es., sulla *Theologia moralis* del napoletano sant'Alfonso de' Liguori). Né, un tempo, la casistica era ristretta alla sola morale, ai *casus conscientiæ*: di casistiche se ne componevano per tutti gli aspetti della vita, per la politica, per la vita del cortigiano («il savio in corte»), per l'arte d'amare, e via discorrendo. Ma, screditata la forma letteraria delle regole, è stata screditata insieme quella della Casistica. Il che non vuol dire che sia morta: vive e vivrà, fintanto che vive saranno le regole. Giacché la Casistica altro non è se non il procedimento ra-

ziocinativo mercé cui le regole vengono rese sempre piú precise, passandosi dai casi piú generali a quelli piú particolari. Se si pone, come regola di vita, questa: di evitare le polemiche scientifiche, perché fanno perdere tempo e fruttano poco pel progresso del sapere; in qual modo bisognerà, poi, regolarsi, se una polemica è tale che il tempo, che essa fa perdere per un verso, fa riguadagnare per un altro? Si manterrà la regola generale, o vi si derogherà, se non altro per variar lavoro? E se non solo si riguadagna il tempo perduto, ma si risparmia anche di perderne uno maggiore in avvenire? si vorrà, senz'altro, entrare in polemica? E se l'avvenire si presume incerto per un individuo, ossia se egli sarà inoltrato negli anni o malato, non gioverà, piuttosto, rinunziare all'incerto guadagno del futuro pel certo del presente? — Ecco un esempio semplicissimo delle Casistiche, che un critico e scrittore (supponiamo chi scrive queste pagine) è costretto a proporsi e risolvere. Naturalmente, nessuna Casistica fornirà mai la risoluzione concreta (quella che sola importa), perché nessuna regola, come si è detto, può mai fornirla. Regole e casistica non attingono l'individualità *omnimode determinata*, che è la situazione storica; epperò, se la Casistica aiuta la mia azione, questa per altro sarà sempre difforme da quella come il concreto dall'astratto, o meglio, questa avrà veramente la forma, cioè la determinatezza, che quella non può avere. Guai agli uomini pratici, che fidano nelle raccolte di regole e nei raziocinî delle casistiche; e guai a chi fida in essi. Coloro che sulle cose pratiche ragionano a lungo, distinguendo sottilmente, sono da evitare nel mondo degli affari e nel mondo dell'azione: se non hanno ancora provocato qualche disastro, è probabile che lo stiano preparando. E codesta, per lo meno, è una buona regola; come la regola suprema (la quale non è piú regola, ma verità filosofica) è, che bisogna uscire di

regola, cioè affrontare il caso individuale, che come tale è sempre irregolare.

La giurisprudenza come casistica.

Ma se si vuole ancora una riprova della necessità e perpetuità delle regole e delle casistiche, si osservi come esse persistano altresí in forma letteraria dove questa forma non è eliminabile: diciamo, nel caso delle leggi. Le leggi, come vedremo, non sono semplici regole, ma si appoggiano nondimeno sopra formole di regole, e debbono di necessità venire particolareggiando le determinazioni del fare e del non fare e allargarsi a casistica. Casistica delle leggi è la Giurisprudenza, ossia tutto il lavorio della cosiddetta interpetrazione, che è sempre in effetto escogitazione di nuove regole. Tutti sanno che la Giurisprudenza non solo non è per sé legislatrice, ma non può neppure determinare l'atto volitivo dell'uomo di stato, né la sentenza ossia il provvedimento circa il caso particolare, provvedimento che il giudice crea volta per volta. Ma nessuno penserebbe sul serio a sopprimere l'ufficio di quei casisti, che sono i giurisperiti: ufficio che, se è stato sempre esercitato, deve senza dubbio rispondere a un'utilità sociale. Si potrà augurare una forma di vita sociale meno complicata e pesante, in cui quell'ufficio abbia minore campo e importanza che non ora; ma, checché sia di siffatto augurio, la casistica dei giurisperiti continuerà fintanto che vi saranno leggi e regole; vale a dire, in perpetuo.

VIII

CRITICA DELLE USURPAZIONI DELLA FILOSOFIA SULLA DESCRITTIVA PRATICA E SUI DERIVATI DI ESSA

Dimostrata la legittimità e necessità della Descrittiva pratica e dei derivati di essa (Regolistica e Casistica), ci tocca ancora difenderne l'integrità contro le usurpazioni che su lei tenta la filosofia, o piuttosto i filosofi, e mostrare che se gli empirici e psicologi, gonfiati a filosofi, sono guastamestieri, tali sono anche coloro che prendono a risolvere filosoficamente problemi empirici; e forse meno perdonabili, perchè spetta alla filosofia conoscere sé medesima, e, con ciò, i proprî limiti.

Prima forma: tendenza al generalizzare.

Prima efficacia non buona che la filosofia esercita nella descrittiva pratica, è la tendenza a cangiarla da descrizione o raccolta di descrizioni particolari in qualcosa che abbia valore di generalità e comprensività. Perché se la descrittiva pratica è strettamente legata alle condizioni storiche e ai bisogni degli individui e delle società, tanto essa sarà migliore quanto piú sarà specificata e prossima al concreto, e tanto meno utile quanto piú andrà vagando nel generico. All'efficacia non benefica del filosofare fuori luogo si debbono tutte quelle verbose trattazioni delle classi psicologiche (virtú, doveri, beni, affetti, passioni e caratteri), che a leggerle nutriscono meno dell'acqua fresca, la quale almeno rinfresca. Chi voglia persuadersene,

metta a confronto i libri di osservazioni e regole dovuti a uomini di mondo e di esperienza, per es., i *Ricordi* del Guicciardini, le *Maximes* del Rochefoucauld e l'*Oráculo manual* di Baltasar Gracian col *Traité des passions* di Cartesio, con la sezione relativa dell'*Ethica* spinoziana, con l'*Antropologia* e la *Dottrina delle virtú* del Kant (preferiamo ricordare grandi nomi); e veda da quale parte stia il vantaggio: vantaggio di originalità, d'importanza, e, diremmo, perfino di stile, il quale in questi come in altri casi è rivelatore. Quei libri di filosofi contengono in grandissima copia mere definizioni da vocabolario, e di vocaboli per giunta che non c'è bisogno di definire perché tutti li intendono, e le definizioni, piuttosto che chiarirli, li ottenebrano. Chi può resistere, per es., alla filosofica trivialità degli *Aforismi per la saggezza della vita* di Arturo Schopenhauer? Franca la spesa di aprire un libro per apprendervi che i beni si dividono in personali, di ricchezza e d'immaginazione o riputazione; e che i primi (la buona salute o il temperamento gaio) hanno preminenza sugli altri? Non s'impara di piú, con maggiore rapidità ed efficacia, da proverbî sul genere di quello: «Uomo allegro, Dio l'aiuta»? Superfluo, inoltre, è notare che quei libri, per quanto generalizzino, non possono mai attingere la filosofia, e persistono, nel loro fondo, piú o meno storici. Il buon vino generoso degli psicologi e precettisti di razza è diluito in molta acqua; ma quell'acqua, per molta che sia, non diventa mai pura e rimane sempre tinta e disgustevole. Cosí, nelle classificazioni dell'Etica antica è stato avvertito il prevalere del concetto di «virtú» o di «bene», e in quelle dell'Etica cristiana, del concetto di «dovere»; nell'Etica antica, il predominio della politica, e nella moderna, della libertà individuale. Ed elementi storici differenziano l'Etica, impregnata di sana vita ellenica, di Aristotele, da quella degli Stoici, in cui si scorge la de-

Elementi storici persistenti nelle generalizzazioni.

cadenza del mondo antico e s'intravvedono i germi del futuro (come il cosmopolitismo, che precorre l'idea cristiana dell'unità del genere umano). Le quattro virtú platoniche conservano i vecchi nomi, ma si riempiono di nuovo contenuto nelle quattro virtú cardinali dell'Etica cristiana; i sette peccati mortali non s'intendono, in questa loro settuplicità, senza l'ideale ascetico medievale. Presso i varî trattatisti, il campo ora è tenuto dal concetto di sforzo o di dovere, ora da quello di godimento e soddisfazione; le idee ora sono padrone dispotiche, ora amiche sorridenti; il concetto dominante è, a volta a volta, quello della giustizia o della benevolenza o dell'entusiasmo o un altro qualsiasi. Nei sistemi dell'Etica cattolica si rispecchiano l'assolutismo politico e l'economia semifeudale; in quelli dell'Etica protestante, il costituzionalismo, il liberismo, il mondo capitalistico e industriale, con l'accompagnamento di una rigida probità non iscevra per altro di utilitarismo, e di una durezza di cuore, non priva di austerità. Nell'Etica moderna le tendenze o le ripugnanze del nostro tempo si mostrano nelle diverse soluzioni circa la proprietà, la lotta di classe, il proletariato e il comunismo. Fatti storici tutti codesti, e come tali rispettabili; ma che appunto per ciò giova guardare nella loro piena forza e valore, e non già attraverso le categorie scialbe di una filosofia da essi turbata e falsificata, e che a sua volta li turba e falsifica. Chi si farà a comporre trattati generali sulle passioni, sulle virtú e sulle altre classi pratiche mostrerà sempre i segni del proprio tempo nelle categorie che verrà stabilendo, e riuscirà empirico e triviale ad una, ossia malamente empirico.

Seconda forma: unione letteraria di filosofia ed empiria.

Ma fin qui il male si restringe quasi soltanto al pericolo di scrivere libri inutili e insulsi. Comincia a diventare piú grave quando si procura il ravvicinamento delle teorie filosofiche e delle classificazioni empiriche, congiun-

gendo nella stessa trattazione le une e le altre come parte generale e parte speciale, parte astratta e parte concreta, parte teorica e parte storica. Non si vuole disconoscere, tra i motivi che inducono a queste congiunzioni, anche talora un giusto sentimento dell'intimo nesso di filosofia e storia, la prima delle quali sbocca nella seconda e la ravviva, e ne viene, a sua volta, ravvivata. Ma la storia, a cui mette foce la filosofia, è tutta la storia, nella sua palpitante realtà: è la storia rappresentata da tutte le storie che gli storici hanno scritto e scriveranno, e da quelle altresì che non hanno scritto e non scriveranno mai. Invece la storia offerta da quelle descrittive empiriche è solamente una parte piccolissima della storia e (quel ch'è peggio) mutilata e astratta. Per altro, neppure qui il danno sarebbe troppo grave, se l'incongruenza si arrestasse alla disconvenienza letteraria; nel qual caso si aggiungerebbe all'inutilità la bruttezza di un'unione artificiale e cervellotica bensì, ma affatto estrinseca. Senonché quel raccostamento estrinseco apre la via al tentativo di un raccostamento intrinseco ossia di una fusione, e per tal modo si passa alla terza forma d'indebita combinazione della filosofia con la descrittiva pratica, dove il *morbus philosophico-empiricus* si manifesta nel modo peggiore.

Terza forma: tentativo di metterle in intimo nesso.

Questo tentativo di fusione ha luogo col mettere in relazione le classi empiriche e i concetti o categorie filosofiche. Errore nel quale quasi tutti i filosofi sono caduti, perché è ben naturale che essi non volessero lasciare uno stacco tra la prima e la seconda parte dei loro libri di Filosofia della pratica, tra quella generale e quella speciale, e che s'ingegnassero di connettere l'una con l'altra, passando logicamente dai concetti della prima a quelli della seconda. Che l'errore fosse rafforzato dalla poca chiarezza circa la natura logica fondamentalmente diversa dei due ordini di concetti (concetti e pseudoconcetti), è ovvio, e

non v'insisteremo. Piuttosto è da avvertire che, quando si è richiesto che la Scienza della pratica o l'Etica debba costruirsi indipendentemente da ogni Metafisica, si è potuto talvolta avere in mente qualcosa di ragionevole. Invero, quel programma dell'indipendenza della Scienza della pratica o dell'Etica dalla Metafisica ha preso varî significati, che giova enumerare in compendio. Primo: che la Scienza della pratica, in quanto filosofia, debba essere indipendente dall'insieme del sistema filosofico (Metafisica): pretesa, come si vedrà più chiaramente nel séguito, insostenibile perché contrastante con la natura stessa della filosofia, che è unità. Secondo: che, come scienza, la Pratica debba essere tenuta scevra da ogni forma di fede o di sentimento o di fantasticheria (il che si è chiamato talvolta «Metafisica»): proposizione inoppugnabile, sebbene possa sembrare contestabile l'opportunità del significato attribuito in questo caso alla parola «Metafisica». Terzo: che la Scienza della pratica, in quanto descrittiva, debba stare da sé per offrire la base all'induzione filosofica; e qui si adottava l'erroneo concetto, già più volte rigettato, della filosofia come intensificazione e perciò prosecuzione del metodo psicologico. Ma quando, in un quarto significato, si è affermata l'esigenza di sottrarre la descrittiva pratica alle disadatte cure della filosofia, si è affermata cosa assai giusta.

Scienza della pratica, e Metafisica: significati varî di questa relazione.

Infatti, nel suo affaccendarsi intorno alle classi empiriche, la filosofia o ne viene criticando le distinzioni col fondere varie classi in una e le classi ridotte ridurre via via a minor numero, fintanto che non se ne trova più dinanzi nessuna e resta in compagnia del solo principio universale e filosofico, ossia sola con sé stessa; — ovvero procura di serbarle come classi, deducendole filosoficamente; e, per tal modo, le rende rigide e assolute, toglie loro l'elasticità e la fluidità che hanno dalla loro origine storica, e da utili

Conseguenze dannose delle usurpazioni della filosofia sull'empiria.

concetti empirici le converte in cattivi filosofemi, in concetti intrinsecamente contradittorî.

1.ª Dissoluzione dei concetti empirici.

Esempio del primo caso può esser la trattazione filosofica della dottrina delle virtú, attraverso la quale, negli sforzi del distinguere il coraggio dalla prudenza, la giustizia dalla benevolenza, l'egoismo dalla malvagità, si è venuto invece riconoscendo che il vero coraggio è la prudenza e la vera prudenza è il coraggio, che la benevolenza è giustizia e la giustizia benevolenza, che l'egoismo è malvagità e la malvagità egoismo, e via dicendo; cosicché, alla fine, tutte le virtú son diventate una sola, la virtú di essere virtuosi, la volontà del bene, il dovere. Del pari, col ridurre a forma filosofica i diritti che si chiamano naturali di vita, di libertà, di cultura, di proprietà e via dicendo, si finiva col riconoscere che tutti i diritti si risolvono in un solo, che è quello dell'esistenza; il quale è poi non già diritto ma fatto. Le passioni furono ridotte da sessanta o settanta classi a cinque o sei o sette fondamentali; ma le cinque o sei o sette furono, a loro volta, ridotte a due sole, piacere e dolore, e di queste due si vide, in ultimo, che costituivano una cosa sola, la vita che è piacere e dolore insieme. Ma le virtú, i diritti, le passioni in tanto hanno valore nella descrittiva pratica in quanto sono molteplicità: il loro valore è sempre plurale e non mai singolare. Ridurli a classe unica significa annullarli, come soffiare sulla candela significa spegnerla e restare nelle tenebre: tenebre, s'intende, in quanto prive di luce empirica. Ora il filosofo deve, sí, distruggere i concetti empirici, ma solo in quanto si presentino come distinzioni filosofiche, ossia solamente quando siano empirico-filosofici; nel qual caso gli basta mostrare che sono empirici, senza spingersi ad annullarli perfino nel loro proprio dominio: *debellare superbos*, ma *parcere subiectis*, o piuttosto risparmiare gli estranei, che lavorano tranquilli a casa loro.

Esempî: guerra e pace, proprietà e comunismo, e simili.

Potrebbe sembrare desiderabile una rassegna di tutte codeste distinzioni e questioni empiriche, che i filosofi hanno creduto di bravamente risolvere, quando invece le oltrepassavano. Ma il tema è inesauribile, e qui non è possibile darne neppure una ricca raccolta, che comprenda i casi piú importanti e frequenti. Dobbiamo restringerci a qualche accenno saltuario. — Si discute tuttodí se la guerra sia un male e se possa abolirsi; se sia da ammettere il comunismo dei beni piuttosto che la proprietà privata; se il regime razionale sia quello della libertà o quello dell'autorità, se la democrazia o l'aristocrazia, se l'anarchismo o l'organizzazione statale; se lo Stato debba essere nella Chiesa o la Chiesa nello Stato, o l'uno accanto all'altra, indipendenti; se si debba concedere libertà di pensiero o infrenarla; se l'educazione debba essere libera o di Stato; e via discorrendo. Ed ecco che il filosofo si fa a esaminare questi concetti, e, dopo averli saggiati, si maraviglia che la gente possa considerarli come termini cozzanti e farne materia di dispute. Infatti (egli dice), la guerra è intrinseca alla realtà, e la pace in tanto è pace in quanto, mettendo termine a una guerra, ne prepara un'altra; come già Socrate dimostrava nel *Fedone*, allorchè, grattandosi la gamba nel punto in cui era stata premuta dalla catena, si accorgeva che non avrebbe potuto provare quel piacere se non avesse provato, prima, quel dolore. Né proprietà è diversa da comunismo: l'individuo si afferma come individuo in quanto s'impossessa delle cose e diventa proprietario; ma, con ciò stesso, egli entra in relazione e comunanza con gli altri individui e deve fare i suoi conti con loro. E tanto meno la libertà esclude la sudditanza, perché *sub lege libertas*; né l'aristocrazia esclude la democrazia, perché il vero aristocratico è portatore di quei valori universali che sono la sostanza della democrazia; onde piú si è aristocratici e piú si è democratici, e

all'inverso. Né l'anarchismo esclude la costituzione statale, perché un'accolta di uomini, per libera che s'immagini, dovrà pur sempre governarsi secondo certe leggi, e queste leggi formano lo Stato. Lo Stato ideale poi, essendo il migliore governo degli uomini pel loro perfezionamento materiale e spirituale insieme, compie l'opera stessa della Chiesa; la quale non è né sotto né sopra né accanto a quello, perché è quello. Parimente, la libertà del pensiero nessuno può toglierla o concederla, perché il pensiero è per definizione libertà, e il freno dei cosiddetti abusi della libertà è il pensiero stesso, perché la libertà coincide con la necessità. E, infine, un'educazione di Stato non potrà non rispondere alle esigenze razionali, e quella liberamente esercitata dai cittadini, se è veramente tale e non già arbitraria e capricciosa, sarà la medesima di quella di Stato, ossia si cangerà in educazione di Stato.

Altri esempi.

Passando ad altri ordini di fatti meno politici, i quali sono anche materia di discussioni pratiche, accenneremo ai cosiddetti conflitti di doveri o d'interessi, simboleggiati nel leggendario Tito Manlio, messo nel bivio *aut reipublicæ aut sui suorumque obliviscendi*; — o alla cosiddetta questione delle due morali, la privata e la pubblica, onde il non leggendario Camillo di Cavour diceva nel 1860, che se egli facesse pel suo interesse privato quel che faceva per l'Italia, sarebbe stato degno di galera; — ovvero alle questioni di classificazioni, se sia da porre accanto al tipo dell'uomo socialmente inoffensivo l'uomo delinquente; — o a quelle famose nella Casistica intorno alla pena di morte, l'omicidio, il suicidio, la menzogna, se e quando siano da ammettere; e altrettali. Anche qui il filosofo, sorridendo, osserverà che i doveri o gl'interessi non possono venir mai a conflitto, perché in ogni singolo caso il dovere è sempre un solo, l'interesse è sempre un

solo, quello del caso dato; — che non c'è una morale privata e un'altra pubblica, perché nell'uomo il privato e il cittadino, le relazioni famigliari o d'amicizia e quelle della vita politica, sono inseparabili e indistinguibili; — che ogni uomo è buono e cattivo, inoffensivo e delinquente, e nel cosiddetto delinquente ci dev'essere anche il non-delinquente, se gli si dà nome di uomo; — che ogni pena è pena di morte, cioè fa morire qualcosa, ed è impossibile trovare la distinzione netta tra il chiudere l'uomo in carcere, sottraendogli un pezzo piú o meno grosso di vita fisica, e l'impiccarlo o fucilarlo, col sottrargliela tutta; — che l'omicidio come omicidio tanto poco è delitto, che in guerra si ha il dovere di compierlo; — che, parimente, la menzogna, ossia il tacere ciò che si sa, è tanto per sé innocente che nessuno al mondo, salvo uno sciocco ciarliere, butta fuori tutto ciò che sa; e, ove si ammetta che si possa e si debba tacere, cioè lasciare nell'inganno gli altri col silenzio (che è pure eloquente), non c'è ragione di non ammettere che si possa ingannarli con la parola (spesso meno eloquente), come si fa coi bambini, per mandarli a letto, e coi malati, per confortarli; — che, infine, il suicidio biasimevole non è il fatto materiale del privare sé medesimo della vita fisica (cosa che si adempie senza biasimo, anzi con lode e gloria, da coloro che sagrificano sé stessi ad altri nelle guerre, nelle epidemie, nei pericoli di ogni sorta, e da chiunque consumi la propria forza vitale in un'opera degna); ma l'uccidere in sé la vita morale.

Fraintendimenti da parte dei filosofi.

In tutte queste risposte risolutive non abbiamo fatto dire al nostro immaginato filosofo nessuna sciocchezza, e anzi gli abbiamo messo in bocca cose che crediamo tutte giuste e inoppugnabili e che professiamo noi stessi, e stimiamo che bisogni professare contro coloro che distorcono a significato filosofico quesiti d'altra natura. Senonché il filosofo, che offre quelle soluzioni agli empirici disputanti,

fa come quegli che, ascoltando un discorso in una lingua a lui poco nota, dia una risposta sennatissima per sé stessa, ma che non si lega col discorso del proponente. L'empirico, guidato dal buon senso, potrà replicare, come nella vecchia opera buffa dell'abate Casti, re Teodoro, travagliato dalla povertà, replica a chi gli ricorda le sventure già patite da Mario, da Temistocle e da Dario:

> Figliuol mio, codeste istorie
> le so ben, le ho lette anch'io;
> ma vorrei, nel caso mio,
> non istorie, ma danar.

Significato storico delle questioni anzidette.

Danaro; ossia moneta spicciola da spendere nelle situazioni di fatto storicamente date, per orientarsi in esse; perché tutte quelle questioni non hanno significato universale, ma sono surte da problemi politici e individuali, ai quali servono e debbono servire. Certamente, in astratto, esse sono insolubili; e questo è il difetto, o meglio la natura delle questioni empiriche, le quali, se comportassero soluzione rigorosa, non sarebbero più empiriche ma speculative. Perciò stolta cosa è discuterle filosoficamente, come si vede nell'esempio cospicuo di certi quesiti casistici (l'omicidio dell'ingiusto aggressore, la menzogna, l'incesto, ecc.), che, trattati da quasi tutti i filosofi, si sono trascinati per secoli nelle discussioni di Etica, e ogni secolo li ha lasciati al punto stesso in cui si trovavano nel secolo precedente. Ma, se non risolvere, si possono almeno proporre in termini astratti, come astratta è l'esercitazione militare e la finta battaglia, che tuttavia serve in qualche modo alla guerra realmente combattuta. E non solo si possono ma si debbono avere in mente, per risolvere più facilmente i casi concreti, non identici certamente, perché non si dànno casi identici, ma più o meno simili e che comportano perciò soluzioni più o meno simili. — Si può abolire la guer-

ra? Questa domanda si riferisce non già all'abolizione della categoria dialettica «guerra», ma alla possibilità o meno di evitare nel secolo ventesimo, e nei paesi di Europa, quella empirica guerra, che si fa coi cannoni e con le navi corazzate; che costa miliardi, quando non si fa, e decine di miliardi, quando si fa; e da cui il vincitore stesso esce spossato e vinto. S'intende bene che una qualche forma di guerra continuerà sempre, perché la guerra è insita alla vita. — Si può abolire la proprietà privata? Ciò non significa domandare se si possa impedire all'individuo d'impossessarsi delle cose, di far suo il cibo o le materie che gli occorrono per vestirsi o per costruirsi una casa; ma se sia possibile, con vantaggio della civiltà umana, variare la proporzione, che vige ora, tra produzione con capitale privato e produzione con capitale collettivo, col dare a questa la prevalenza su quella. E via discorrendo, perché sarebbe fastidioso, sebbene non malagevole, andare frugando tutti i problemi storici che giacciono sotto ciascuna delle ricordate formule. Ancora: col vietare assolutamente la menzogna come cosa indecorosa e degradante, come tale che recide il legame della comunanza umana e della reciproca fiducia, come il vizio (diceva lo Herbart) che ha la speciale efficacia di ribellare contro di sé tutte e cinque le idee morali, giustizia, benevolenza, equità, perfezione e libertà interna, — si vuol colpire ciò che comunemente si chiama «menzogna», ma non già sostituire con quel detto l'indagine di carattere speculativo circa il rapporto tra il sapere e il far sapere, tra l'atto teoretico del pensiero e l'atto pratico della comunicazione agli altri individui. La proibizione del suicidio si riferisce ai suicidî per egoismo, che sono la forma piú frequente; ed è vano perciò scambiarla col rapporto universale tra vita e morte, e con la proposizione che la vita si conserva mercé la morte. La concezione dell'uomo delinquente è stata benéfica a scuotere i pregiudizî comuni

circa l'efficacia di certe leggi e pene applicate a certe classi d'individui, portati al delitto come da incoercibile tendenza naturale. Invero, la saggezza della vita c'insegna a prendere di solito gl'individui come sono o come si sono formati, con le loro virtú e i loro vizî, senza pretendere di raddrizzarli violentemente e di rifarli da cima a fondo, ma adoperandoli nel miglior modo pei fini nostri o della società: il che non vuol poi dire che essi siano entità fisse, o che ciascuna di quelle classi sia eterogenea rispetto alle altre. E se per opera di una superficiale e positivistica filosofia ciò accade, e dell'uomo delinquente si fa un essere «naturale», come si suol dire confondendo il naturalistico col naturale e ipostatando quel procedimento gnoseologico, si ha ragione allora, ma solo allora, di reagire, negando.

2.ª La falsa deduzione dell'empirico dal filosofico.

Per altro, quelle soluzioni di filosofi che s'immaginano di risolvere le questioni empiriche perché le annullano o ne prescindono, non rappresentano ancora il peggio nel fatto delle usurpazioni della filosofia sull'empiria. Quel fraintendimento, quella durezza di orecchio può essere indizio di animo cosí energicamente rivolto agli universali da non saper dare attenzione ad altro, e perciò può avere perfino qualcosa di simpatico. Il peggio, ossia la maggiore confusione e stortura, si ha quando si entra in mezzo alle questioni empiriche, non per annullarle, ma per risolverle filosoficamente, prendendo in esse partito.

Affermazioni di carattere contingente, mutate in filosofemi.

Questo proposito non si può eseguire o tentare se non con l'appoggiare i concetti empirici a concetti rigorosi e filosofici, e confondere gli uni con gli altri per virtú di giuochi di pensieri e talora di parole, di sinonimi e di omonimi, e pronunziare in nome della filosofia soluzioni arbitrarie, che solamente il capriccio o l'interesse suggeriscono. Il che è corruttela cosí dell'empiria come della filosofia stessa. Non paghi di far seguire ai concetti filosofici della pratica le classi pratiche, si cerca allora di dedurre queste

da quelli; ed ecco che si fanno derivare le virtú e i doveri dal concetto universale di attività pratica morale con le divisioni d'interno ed esterno, di parte e tutto, d'individuo e società, che sono concetti di relazione, epperò non divisibili e non capaci di servire da fondamento a divisioni empiriche. Ovvero, si ricorre alla triade di tesi, antitesi e sintesi, la quale, costituendo unità, è inadatta anch'essa a servire da fondamento divisorio. Ovvero, secondo le tre facoltà, si dedurranno le virtú morali come virtú della rappresentazione, del sentimento e del pensiero; o, secondo le due dell'intelletto e della volontà, come virtú dianoetiche ed etiche: quasi che fondamento di una divisione del pratico possano essere il teoretico e il pratico insieme. I concetti empirici diventano per tal modo tutti falsi, laddove, quando si serbi loro il genuino carattere, tali non sono, perché non sono né falsi né veri.

Non c'è tesi assurda, che non si possa con siffatto metodo difendere. Tutti sanno che vi ha filosofi aristocratici e democratici, libertarî e autoritarî, anarchici e organicisti, socialisti e antisocialisti, bellicosi e pacifisti, femministi e antifemministi; e ve ne ha che propugnano il diritto a mentire, il diritto al suicidio, il diritto alla prostituzione, il diritto all'incesto, o, facendosi provveditori del patibolo, la pena di morte. Soluzioni che possono essere anche in casi determinati e singoli giustificate politicamente e moralmente, o per contrario razionalmente ingiustificabili nel caso singolo e propugnate solo per passionalità, malvagità o pregiudizio; ma, nell'una e nell'altra ipotesi, estranee alla filosofia, e in questa tanto false da riuscire odiose, come odioso è ciò che s'impone non già con l'intrinseca sua ragione, ma in modo subdolo e fraudolento.

Ragioni della ribellione contro le regole.

Questa odiosità giova a spiegare la ribellione che si è manifestata molte volte contro i concetti e le regole morali, la quale (insieme con quella contro i generi e le regole let-

terarie e con altre della stessa sorta) rientra nel piú vasto moto di ribellione contro la filosofia empirica o empiricizzata. Infatti, quando quei concetti e regole sono presi per sé, ribellione non è possibile, perché essi non esercitano alcuna pressione e si mostrano docili al cenno della mente che li ha foggiati; ma diversamente accade quando diventano rigidi e filosofici o, come si dice, assoluti, e come tali pretendono sostituirsi alla filosofia e valere da principî di giudizî. Senza dire che nella sforzata unione dei filosofemi con le regole ha trovato incentivo la falsa idea di un filosofare circa la pratica che sia esso stesso pratico, o, come si dice, normativo (Etica normativa, ecc.).

Limiti tra filosofia ed empiria.

Col prendere partito nelle questioni empiriche, la filosofia perde queste e sé medesima, perché perde la serenità, la dignità e quella utilità che è a lei intrinseca; come le discipline empiriche perdono sé medesime e la filosofia quando si arrogano di filosofare con le loro classi che non sono categorie, coi loro pseudoconcetti che non sono concetti, coi loro *generalia* che non sono *universalia*. Anche qui nella distinzione è la salute, perché l'osservanza della distinzione rende possibile, essa soltanto, la benefica cooperazione.

IX

ANNOTAZIONI STORICHE

Una storia della teoria generale della Pratica è ancora da scrivere, sebbene se ne abbiano parecchie che si riferiscono alla teoria particolare dell'Etica. Il modo in cui quella esposizione storica dovrebbe essere condotta discende dalle dilucidazioni teoriche che abbiamo date disopra; ma qui non è possibile offrire di essa neppure un rapido compendio, onde ci restringeremo ad alcune avvertenze, e, per alcuni problemi della Pratica che sono stati investigati profondamente o almeno assai dibattuti (non pochi altri sono nuovi o quasi), aggiungeremo qualche ragguaglio storico come per orientamento e ricordo.

I. Distinzione tra storia del principio pratico e storia della liberazione dal trascendente.

I. Una prima avvertenza da non trascurare tocca la storia del vario *riconoscimento o sconoscimento* che si è fatto della *ragion pratica* rispetto alle altre forme dello spirito. Non bisogna confondere, come talvolta è accaduto, questa storia, che potrebbe dirsi del « principio pratico », con l'altra avente per soggetto il lungo e intricato dibattito che mosse dall'antitesi di sant'Agostino con Pelagio (e forse addirittura dall'opposizione tra il misticismo platonico e l'umanesimo aristotelico) e, attraverso contrasti consimili rinascenti lungo il Medioevo e gli inizî dei tempi moderni, culminò nella lotta, combattuta segnata-

mente nel secolo decimosettimo, per la indipendenza della morale e della ragion pratica in genere dalla religione. Per effetto di siffatta confusione il racconto delle varie vicende di questa lotta prende nelle storie speciali dell'Etica spazio maggiore e posto diverso da quello che gli spetterebbe. Perché esso non concerne un problema propriamente etico o pratico, ma quel generale movimento filosofico che condusse alla progressiva eliminazione del trascendente e fondò la considerazione immanentistica del reale: condizione necessaria alla concepibilità stessa della filosofia. In ciò fu l'importanza grande della tesi (pelagiana) che lo spirito pratico e morale dell'uomo si riveli costante in mezzo alle piú varie e opposte credenze religiose; cioè, in ultima analisi, che esso sia indipendente dalla religione e conoscibile naturalmente e umanamente senza bisogno di ricorrere all'autorità della rivelazione e naufragare nel mistero. Si suol dire che nel secolo decimosettimo il libero pensiero riportò definitivamente, su questo punto, la vittoria cosí ardentemente contrastata; al qual proposito si ricordano i nomi dello Charron, del Grozio, della Spinoza e di Pietro Bayle, e, si potrebbe aggiungere, del Vico, che concepí in modo immanente la Provvidenza e considerò la moralità come nascente da un « senso comune a tutti gli uomini », da un « giudizio senz'alcuna riflessione », fondamento del diritto naturale del genere umano. Ma è qui veramente il caso di parlare di « definitivo »? Sempre che l'idea del trascendente ricompare, sia pure nella timida forma dell'agnosticismo, l'autonomia della ragion pratica (o di tutto lo spirito umano) è negata o almeno rimessa in questione. Di che bastino due esempî soli, ma cospicui. Non essendo Emanuele Kant pervenuto a superare il mistero e rimanendo perciò il principio della ragion pratica da lui formolato, l'imperativo categorico, sospeso nel vuoto, esso, in quel vuoto, richiamò intorno a sé la

fede in un Dio personale e in una trascendente vita futura, che concilî la virtú e la felicità, dissidenti nella vita terrenamente vissuta. Bastò insomma la particella di mistero, che il Kant lasciò sussistere nel suo sistema, a offuscare quell'autonomia della ragion pratica e quel concetto della produttività spirituale, che egli aveva affermato con tanta energia. Altro esempio, e forse anche piú significante, è dato dall'etica che prevalse per tre secoli nella scuola inglese, etica utilitaria e perciò impotente a fondare davvero la ragion morale; dalla quale impotenza, sentita come tale, conseguí la rinnovata introduzione del mistero, ossia la spiegazione dell'obbligazione etica per mezzo dell'idea di un Dio personale, il che non ripugnò a teorizzarsi nella forma del cosiddetto « utilitarismo teologico ». In codesta teoria, le azioni morali che nella vita terrena non ricevono adeguato compenso e sembrano utilitariamente ingiustificate e irrazionali, vengono compensate da Dio in un'altra; e in ciò trovano l'economico motivo della loro esecuzione nella vita terrena. Nella parte piú propriamente teorica del presente libro non ci siamo occupati della controversia, che si affaccia già nell'*Eutifrone*, se la santità sia amata dagli dèi perché santità, o se sia santità perché amata dagli dèi[1]; la quale nel Medioevo si trasformò nell'altra, variamente risoluta da Abelardo, Tommaso d'Aquino e Duns Scotus: se la legge morale sia posta dall'arbitrio divino, o se non invece l'idea di Dio coincida di necessità con l'idea della legge morale. Non ce ne siamo occupati, perché trattiamo di pratica e non di teologia o di antiteologia, e consideriamo il contrasto tra filosofia e teologia già risoluto e superato nella teoria della conoscenza. E per la medesima

---

[1] *Eutiphr.*, 10.

ragione ci sembra che la storia di essa non spetti in particolare alla Storia della Filosofia della pratica[1].

II. La distinzione della pratica dalla teoria.

II. La storia vera e propria del principio pratico concepito nella sua autonomia, e del problema circa l'identità o la distinzione della pratica dalla teoria, mostra diversa linea di svolgimento. Si suole far risalire questo problema ai celebri detti di Socrate, che la virtú è conoscenza e la malvagità ignoranza, e alle correzioni che Aristotele, pur accettandoli, propose in essi, notando la parte che spetta all'elemento non conoscitivo. Ma, come è accaduto anche in altri casi, quei detti e quelle correzioni sono stati resi forse piú profondi di quanto genuinamente fossero e potessero essere; la qual cosa, se non ha giovato all'esattezza dell'interpetrazione storica, ha pure stimolato e fecondato il pensiero. Leggendo senza preconcetti i luoghi relativi dei *Memorabili*, dei dialoghi platonici, dell'*Etica nicomachea* e dei *Magna moralia*, appare evidente, che il problema che in essi si agita è quello affatto empirico dell'importanza che lo svolgimento mentale ha per la vita pratica, e se per la pratica basti il sapere o non occorrano altresí certe disposizioni naturali e la disciplina degli affetti. E a Socrate, che aveva dato risalto all'elemento del sapere concependo la virtú come conoscenza (λόγος), Aristotele rispondeva, temperando, che la virtú non è già semplicemente conoscenza, ma è con conoscenza (μετὰ λόγου). In queste assai ingenue considerazioni si può trovare tutt'al piú implicito, ma non di certo esplicito, il problema della unità e distinzione che fu posto soltanto piú tardi; e sarebbe perciò assai arrischiato far di Socrate un intellettualista e di Aristotele un volontarista. Certo è che la filosofia aristotelica, d'accordo

[1] La storia dell'affrancamento dell'Etica dalla Religione è fatta con speciale cura dal Jodl, *Gesch. d. Ethik als philos. Wissensch.*, vol. I² (Stoccarda-Berlino, 1906).

col buon senso, serbò la distinzione tra le due forme dello spirito, la teoretica e la pratica, la conoscenza e la volontà: distinzione passata anche nella filosofia scolastica (*ratio cognoscibilis, ratio appetibilis*) e in quella della Rinascenza, ma che ebbe nei tempi moderni varia vicenda, talvolta rafforzata, tal'altra invece attenuata e quasi abolita. Si attenuò e quasi dileguò in coloro che concepirono i principî della pratica come qualcosa di simile o analogo alle verità matematiche (Cudworth, Clarke, Wollaston, ecc.); e si riaffermò sempre che si dette importanza agli affetti e alle passioni, come accadde presso molti pensatori del secolo decimosettimo (Bacone, Cartesio, Spinoza, Vico), e altresí nelle dottrine dei sentimentalisti (scuola scozzese).

A questa tradizione, piuttosto che a quella intellettualistica, si congiunge in certo modo Emanuele Kant, col quale la ragion pratica ottenne un dominio proprio, affatto distinto e quasi antitetico rispetto al dominio della teoretica. Né i successori del Kant furono, come si suole presentarli, obliosi della ragion pratica e risolventi ogni atto spirituale nell'atto teoretico. Non solo il Fichte, ma anche lo Hegel ebbe fortissima coscienza della peculiarità dell'attività pratica, sebbene con concordia pari all'ingiustizia venga di solito accusato e screditato come freddo intellettualista; il che quanto sia falso si può vedere, tra l'altro, dalla ferma e insistente opposizione che egli fece alla dottrina di Platone e di altri pensatori (per es. del Campanella) onde si assegnava il governo degli Stati ai filosofi: dottrina nella quale sembrava concretarsi la risoluzione dello spirito pratico nel teoretico, della volontà nella conoscenza. Per lo Hegel, invece, il terreno della storia è diverso da quello della filosofia; la storia è, sí, l'idea, ma l'idea che si manifesta in modo naturale e inconsapevole: il genio filosofico non è il genio politico. Né va dimenticata l'importanza che egli dava alla passione, al costume, a ciò che si chiama

il « cuore » e si suole opporre al cervello e ai ragionamenti. Per lui, la volontà non è il pensiero, ma un modo speciale del pensiero: il pensiero che si traduce nell'esistenza, l'impulso a darsi esistenza. Laddove nel procedere teoretico lo spirito s'impossessa dell'oggetto e lo fa suo pensandolo, cioè universalizzandolo, nel procedere pratico si determina e pone anche una differenza, che consiste per altro nelle sue stesse determinazioni e fini. Il teoretico è contenuto nel pratico, non potendosi dare volontà senza intelligenza, ma, d'altro canto, il teoretico contiene il pratico, perché pensare è anche operare. Lo Hegel, insomma, procura il distinguere il pratico dal teoretico e di unificarli serbando la distinzione[1]. Non del tutto chiaro gli è forse (nonostante il suo concetto che la storia sia l'idea in modo naturale e inconsapevole) il carattere irriflesso del volere, e avere dato risalto a questo carattere, sia pure nella forma esagerata e inaccettabile della volontà cieca e inconsapevole, è pregio dello Schopenhauer; il quale, per altro, non che essere per questa parte un solitario, si riattacca a tutta la filosofia kantiana e post-kantiana, e segnatamente al Fichte e allo Schelling, che riconobbero alla volontà un ufficio eminente.

III. I miscugli di Filosofia della pratica e di Descrittiva.

III. Il miscuglio dei concetti filosofici coi concetti empirici e con le regole è vizio comune a quasi tutte le trattazioni di Filosofia della pratica, a cominciare dall'*Etica nicomachea*, la quale, pur altamente filosofica in alcuni punti, nella sua maggior parte piuttosto che della storia dell'Etica potrebbe mettersi a capo di quella dei libri dei moralisti e precettisti. Questo carattere empirico riconobbe l'autore stesso, scrivendo πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι[2]. E in essa anche appare il

[1] *Phil. d. Rechts*, § 4, *Zus.*; *Gesch. d. Philos.*, II, pp. 66, 169.

[2] *Eth. Nicom.*, 1103.

pregiudizio che la filosofia pratica debba essere rivolta alla pratica: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι· οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς, ecc. [1]. Dall'empirismo neppure i maggiori pensatori dei tempi moderni vanno al tutto esenti. Il Kant, il quale riconobbe che la partizione e la trattazione dei doveri non appartengono alla Critica della Scienza (e con ciò avrebbe dovuto escluderle dalla filosofia, che è sempre critica), le rimandò a quel che chiama il « Sistema » (e che è, in verità, l'Asistema) [2]; e scrisse la *Metafisica dei costumi*, divisa nella dottrine del Diritto e delle Virtú. Il Fichte, nel suo *Sistema di Etica*, fece seguire alla parte teorica la parte applicata. Lo Hegel svolse la dottrina dei doveri nella terza parte della sua *Filosofia del diritto*, che s'intitola dall'Eticità (*Sittlichkeit*). L'Etica dello Herbart è intrinsecamente descrittiva, professando l'autore medesimo di voler semplicemente « descrivere l'ideale della virtú » [3]; e in fondo le cinque idee pratiche, ch'egli assume come principî, non sono se non classi di virtú assottigliate a idee. I trattati odierni sono riboccanti di elementi empirici, come può vedersi da quelli inglesi del Seth e del Ladd, e dai tedeschi del Paulsen, del Wundt e del Cathrein. Talvolta alla classificazione empirica dei tipi e degli istituti pratici si unisce, in questi trattati, un elemento storico piú concreto: per es., il Cathrein, gesuita ammodernato, espone a lungo le concezioni e istituzioni morali non solo dei popoli civili antichi e moderni, ma anche dei selvaggi dell'Oceania, dell'Asia, della Cocincina, degli ottentotti e boschimani, dei botocudi, e via dicendo. Sopravvivono, inoltre, in codesti trat-

---

1 Ivi.

2 *Kritik. d. prakt. Vern.*, ed. Kirchmann, pp. 7-8.

3 *Allg. prakt. Phil.*, ed. Hartenstein, p. 107.

tati le questioni casistiche; come quella se e in quale caso si possa mentire, la quale ha rappresentanti insigni nella storia delle idee, dal Socrate dei *Memorabili* fino al Kant e allo Schopenhauer [1]. Il Kant aggiungeva alle varie sezioni della sua *Metafisica dei costumi* le questioni casistiche, quasi scolî al sistema ed esempî del modo in cui si deve cercare la verità delle questioni particolari [2].

Vani tentativi di definizione dei concetti empirici.

Ma ben più che questa inclusione indebita di concetti empirici destano interesse gli sforzi dei filosofi antichi e moderni a definirli rigorosamente, o a modificarli e semplificarli, ovvero, infine, a dedurli razionalmente. Grandemente istruttivi, per questo rispetto, sono i dialoghi platonici, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Protagora*, nei quali si cerca di definire la sofrosine, l'andreia e le altre virtú, senza che si pervenga ad alcun risultato preciso, o, piuttosto, giungendo a questo, contradittorio, che ciascuna di esse virtú è tutta la virtú, laddove dovrebbe esserne una parte sola. Nella *Repubblica*, s'indaga il rapporto delle quattro virtú, o più esattamente di tre di esse, prudenza, temperanza e fortezza, con la giustizia, che ne costituirebbe come il fondamento e l'unità. Da tali dibattiti nacque l'affermazione, che si trova anche in Cicerone, della inseparabilità delle virtú tra loro: « *virtutes ita copulatæ connexæque sunt, ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari* » [3]. Il tormento dell'indagine platonica si rinnova presso tutti i definitori delle virtú e degli altri concetti empirici, perché, fermata dopo molte fatiche una definizione che sembra soddisfacente, si scopre poi sempre che quella definizione o è troppo stretta o è

---

[1] *Memor.*, IV, c. 2, §§ 14-16. Ancora a lungo, lo SCHOPENHAUER, *Grundl. d. Moral*, in *Werke*, ed. Grisebach, III, pp. 603-7.

[2] *Metaphys. der Sitten*, ed. Kirchmann, p. 218.

[3] *De finibus*, V, c. 23.

troppo larga. Per es., la definizione data dal Kant e da altri (Fichte, Schopenhauer) dell'egoismo, consistente, secondo essi, nel considerare gli altri individui come mezzo e non come fine, non è definizione dell'egoismo ma di qualsiasi forma dell'immoralità, la quale abbassa a mezzo delle proprie voglie lo Spirito, che dev'essere fine. Lo stesso si dica delle definizioni che il Fichte porge dei doveri inerenti a questa o quella condizione e stato: i doveri, che egli assegna al dotto, di amare la verità, comunicarla agli altri, rettificare gli errori, promuovere la cultura e via dicendo [1], incombono non al solo dotto, ma a ogni uomo. Né fortuna migliore tocca ai semplificatori nei loro tentativi di ridurre il numero dei concetti empirici, perché i concetti da essi esclusi hanno diritto al riconoscimento né piú né meno degli altri che essi accolgono. Per esempio, lo Schopenhauer, allorché rigetta la classe dei doveri verso sé stesso [2], dovrebbe rigettare anche quella dei doveri verso gli altri: gli altri e sé stesso sono termini correlativi, né si può esser benevolo agli altri e malevolo a sé stesso, giusto verso gli altri e ingiusto verso sé stesso; e, se poi si vuol dire che il sé stesso empirico non è oggetto di dovere, si deve rispondere che neppure gli empirici « altri » sono oggetti di dovere, ma tale è solamente quello Spirito, che è in tutti e crea tutti. Reagendo contro i semplificatori e gli unificatori, altri filosofi, come lo Herbart, hanno mantenuto l'indeducibilità delle virtú o dei doveri da un principio unico; vale a dire, hanno accolto quei concetti atomisticamente, lasciandoli nelle loro filosofie come qualcosa di non digerito e d'indigeribile, come corpi estranei. Se ciò avessero apertamente riconosciuto, traendone la conseguenza legittima, ed escluso quindi quei concetti dalla

---

[1] *System der Sittenlehre*, § 29, in *Werke*, IV, pp. 346-7.

[2] *Grundl. d. Moral*, ed. cit. III, pp. 506-8.

filosofia, avrebbero contribuito davvero a semplificarla e a unificarla, rendendola omogenea. Pure, allo Herbart spetta in questa parte il merito di aver dichiarato che la Filosofia della pratica non è in grado di risolvere tutti i casi che si presentano nella vita, e che bisogna fare sempre assegnamento sul responso del cuore e sulla delicatezza del tatto personale; onde, se il Kant serbava ancora nell'Etica le questioni casistiche, con la pretesa di risolverle razionalmente, lo Herbart mostrava che in esse mancano le determinazioni che veramente importano nei casi reali, e che perciò sono di solito questioni o senza significato o insolubili in generale (*entweder gar keine Fragen, oder im Allgemeinen unauflöslich*) [1].

Tentativi di deduzione.

Dello sforzo di connettere la parte empirica dei trattati con la parte filosofica e dedurnela offre esempio già la partizione aristotelica delle virtú in dianoetiche ed etiche, con la conseguente determinazione di ciascuna virtú mercé il concetto di medietà (μεσότης) tra due estremi. Ma la sistematica aristotelica, che si prolungò nella Scolastica, sembrò ad altri (allo Schleiermacher) nient'altro che « mucchio di virtú », senza regola alcuna e senza certezza; onde non si cessò dal tentare nuove classificazioni e nuove deduzioni. Il Kant riconosceva che l'obbligazione etica, cioè il rispetto verso la legge, è qualcosa di unico e indivisibile, e che per giungere da essa ai doveri o *ethica officia*, che sono molteplici, fa d'uopo introdurre la considerazione degli oggetti [2]. E qui egli si sarebbe dovuto arrestare, perché gli oggetti hanno infinite determinazioni, ossia sono infiniti; onde l'enumerazione, divisione e deduzione dei doveri era da dire senz'altro, in forza dei suoi medesimi enunciati, cosa impossibile. Invece, con un salto non sappiamo quanto logico,

---

[1] *Allg. prakt. Philos.*, ed. Hartenstein, pp. 29-30.

[2] *Metaphys. d. Sitten*, pp. 247-8.

egli passò dalla generale obbligazione etica alla partizione dei doveri in due grandi classi: dell'uomo verso l'uomo, e dell'uomo verso esseri non-umani; la prima delle quali suddivise nelle sottoclassi dei doveri verso sé stesso e verso gli altri uomini, la seconda dei doveri verso gli esseri di sotto all'uomo (animali) e verso gli esseri di sopra a lui (Dio)[1]. La stranezza di codeste divisioni, che talvolta sfiorano la comicità, può già osservarsi in compendio nella prima classe dei « doveri verso sé stesso », suddivisi alla loro volta in doveri verso sé stesso come animale o essere fisico, e verso sé stesso come essere morale: quasi che i doveri umani non si riferiscano sempre alla spiritualità e possano mai concernere la fisicità e l'animalità. Sotto il primo aspetto, essi si tripartiscono nel dovere della propria conservazione, il quale si viola col suicidio, col lasciarsi castrare (per cantare da soprano, come allora si faceva, al San Carlo di Napoli o all'Opera di Berlino!), col lasciarsi cavare un dente sano per venderlo (come fece dipoi la povera Fantine, nel romanzo dei *Misérables*!); — nel dovere di conservare la specie (violazione: uso innaturale dell'impulso sessuale!); — nel dovere di conservare l'uso delle proprie forze (violazione: ghiottoneria!). Sotto il secondo aspetto, si ha il dovere di conservare la dignità di uomo (violazioni: menzogna, cupidigia, abiettezza, ecc.)[2]. Il vero è che il dovere di conservare la dignità di uomo comprende in sé non solo la classe, che è stata posta come prima, dei doveri verso sé stesso, ma anche gli altri doveri tutti verso uomini, animali o dèi che siano. Il Fichte ha sentore della difficoltà, perché nota che la coscienza è quella che determina volta per volta ciò ch'è doveroso; ma soggiunge:

---

[1] *Metaphys. d. Sitten*, p. 251.
[2] Op. cit., p. 255 sgg.

« Per la scienza ciò non basta: o noi dobbiamo poter determinare *a priori* ciò che la coscienza affermerà in universale, ovvero confessare che un'Etica, come pura scienza applicabile, non è possibile »[1]. Il secondo corno del dilemma era, per l'appunto, quello della verità; ma il Fichte, soggiacendo non meno del Kant alla prepotenza della tradizione, si appiglia al primo, e divide i doveri in mediati e condizionati (verso sé stesso) e immediati e incondizionati (verso gli altri), e in generali e speciali (quelli delle varie condizioni e stati): donde come risultato di questo incrocio la quadripartizione dei doveri in generali condizionati, particolari condizionati, generali incondizionati e particolari incondizionati. Lo Hegel, il quale già nei suoi scritti giovanili (come nella *Vita di Gesú*, di recente venuta a luce), aveva negato valore assoluto alle « virtú », e negata di conseguenza la possibilità di collisioni tra esse, definí bene il carattere affatto empirico di quella trattazione chiamandola, a cagione dell'elemento naturale e delle considerazioni quantitative su cui si fonda, « una storia naturale del mondo spirituale » (*eine geistige Naturgeschichte*); ma non avvedendosi della identità tra concetto di dovere e concetto di virtú, credette ancora possibile una teoria filosofica dei doveri[2]. La quale è da lui svolta, come si è detto, nella sezione dell'Eticità, con l'applicarle il ritmo dialettico che è proprio dell'universale filosofico, e col distinguerla in tre momenti: dello spirito naturale immediato, che è la famiglia; del dissidio, onde nasce la società civile; e della conciliazione, che è lo Stato. Ma, nonostante l'esteriore forma dialettica, in ogni parte di codesta sezione dell'Eticità si ritrova non tanto il filosofo propriamente

---

[1] *System der Sittenlehre*, p. 208.

[2] *Philos. des Rechts*, §§ 148, 150.

detto, quanto lo storico e lo psicologo e il profondo e saggio politico e moralista. Anzi, proprio nell'aborrimento contro le vacuità di una finta filosofia sta il valore di quella trattazione, la quale, con piccole modificazioni di forma letteraria, potrebbe essere presentata come una serie di eccellenti saggi storico-politici. Alcune proposizioni dello scritto sul *Diritto naturale* (1802-3) [1] proverebbero che lo Hegel inclinava a considerare la trattazione dei doveri e degli istituti come nient'altro che schematizzazione provvisoria di un materiale storico e mutevole: pensiero che, a ogni modo, viene suggerito da tutto il sistema di lui. Tra i filosofi di quel tempo, forse piú tenacemente di ogni altro si travagliò sulle classi empiriche per ridurle a forma filosofica lo Schleiermacher; ma con effetti infelici e scoprenti da soli, dopo tanti sforzi, con le loro contradizioni, l'impossibilità dell'assunto. Lo Schleiermacher vidè e non vide l'unità delle tre sfere dei beni, dei doveri e delle virtú; onde gli parvero tre aspetti dello stesso oggetto, e le mise stranamente in rapporto di analogia con le tre sfere del mondo naturale, la meccanica, la chimica e l'organica. E anch'esso, partendo da una doppia divisione e doppia antitesi, di ideale e temporale e di conoscenza ed esposizione (*Darstellen*), giunse a una quadruplice divisione delle virtú, in sapienza e amore, discrezione e perseveranza, che gli parvero coincidere con le quattro virtú platoniche, della φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία, o con le quattro virtú cardinali che ne derivavano; alle quali corrisponderebbero i quattro doveri, del diritto, della vocazione, dell'amore e della coscienza [2]. Dopo di che, sarebbe superfluo andare ricordando i sistemi etici della filosofia contempo-

---

[1] *Werke*, vol. I, pp. 323-423.

[2] Nell'*Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre* (in *Werke*, sez. III, vol. V); e cfr. gli scritti raccolti in *Werke*, III, I.

ranea, non ragguardevoli neppure per l'ingegnosità delle artificiose deduzioni o per la grandiosità dei paradossi [1].

IV. Questioni varie.

IV. Il copiosissimo elemento empirico e i tentativi di filosofarlo, che aduggiano i libri di Filosofia della pratica, hanno altresí distratto le menti dall'approfondire i problemi di vera e propria filosofia ai quali l'attività pratica dà luogo. Cosicché quanto sarebbe ricca una storia di quei vani sforzi e di quelle errate costruzioni, tanto invece riuscirebbe povera l'altra delle speculazioni intorno alla volontà. Il problema dell'elemento teoretico che entra nell'atto volitivo, ossia dello stadio teoretico della deliberazione, non ha ottenuto quello svolgimento che meritava, e che le importanti pagine del terzo e settimo libro dell'*Etica nicomachea* sembravano inaugurare. Anche la questione circa la priorità del volere sui concetti dell'utile e del bene e sui giudizî pratici, è a mala pena toccata da alcun raro filosofo; né la teoria herbartiana dei giudizî pratici suscitò fervore di esame, di critica e di opposizione. Il concetto del buon volere e della buona intenzione, messo in forte rilievo dal Kant, non è discusso profondamente se non dallo Hegel, il quale, nell'introduzione e nella seconda sezione della *Filosofia del diritto*, è forse il solo che s'interni in questi difficili problemi dell'intenzione astratta e concreta. L'altro problema, della possibilità o meno di volere senza piena conoscenza, non fu, dopo Cartesio e lo Spinoza, ripigliato mai in modo degno. In Cartesio si trovano anche le piú acute osservazioni intorno alla natura pratica dell'errore.

La natura pratica dell'errore.

Dopo avere rifiutato come impossibile che Dio abbia dato all'uomo facoltà alcuna nel suo genere non perfetta, egli si domanda: « *D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que la volonté, étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la con-*

---

[1] Per es., F. PAULSEN, *System der Ethik*[2], Lipsia, 1906.

tiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien: ce qui fait que je me trompe et je pèche ». Gli errori nascono pel concorso di due cause: la facoltà di conoscere e la facoltà d'elezione; « *car pour l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier* »[1]. L'affermazione era, per Cartesio, atto di volontà; nel che è forse lo sbaglio di lui e di coloro che l'hanno seguíto in questa teoria (come il Rosmini): nell'avere, cioè, scambiato l'affermazione, che è teoretica, con la comunicazione, che è pratica, e nell'avere considerate come appartenenti allo stesso grado la volontà generica che è nell'affermazione in forza dell'unità dello spirito, e quella particolare, che è nell'errore. Lo Spinoza si oppone alla teoria di Cartesio sull'errore; ma, conforme all'indole della sua filosofia deterministica, volge la sua critica al solo punto se la volontà possa essere causa dell'errore, laddove essa non è altro che mera astrazione o *ens rationis*, sicché gli errori o le *particulares volitiones* non possono essere determinati dalla volontà e dalla libertà, ma solamente *a causis externis*[2]. Oltre che dal Rosmini[3], l'interferenza della volontà nello spirito teoretico come produttrice dell'errore si trova affermata dallo Schleiermacher, il quale scrive che « è il volere quello che cela gli uomini a sé stessi, perché il giudizio non può errare, se volge lo sguardo realmente a sé stesso »[4]; e dal Baa-

---

[1] *Medit.*, IV; e *Réponses aux 3mes* e *aux 5mes object.*

[2] *Epist.*, in *Opera*, ed. Gfrörer, p. 523.

[3] Cfr., tra i varî luoghi, *Logica*, §§ 278 sgg.; *Fil. d. diritto* (Napoli, 1844), I, p. 50.

[4] *Monologen*, in *Werke*, I, pp. 363.

der, che riduce francamente l'incredulità a cattiva volontà e a corruttela morale[1]. Circa il concetto di una forma immediata di discriminazione pratica, indipendente dal giudizio intellettuale, è da ricordare che pratica piuttosto che estetica fu l'origine della dottrina del gusto nel Gracian e in altri pensatori del secolo decimosettimo[2]; e che i sentimentalisti dell'Etica (Shaftesbury, Hutcheson, e altri) erano portati a postulare un tatto o senso morale. Prima che lo Herbart parlasse di un gusto morale (*sittlicher Geschmack*[3]), il Jacobi, il quale, meglio di altri, scorse l'analogia tra i fatti pratici e quelli estetici, aveva scritto: « La scienza del bene è, come la scienza del bello, sottomessa alla condizione del gusto, senza il quale non può concludere nulla e oltre il quale non può essere portata. Il gusto pel bene viene formato, come quello pel bello, per mezzo di modelli di eccellenza; e gli atti originali sono sempre opera del genio. Mercé il genio, la natura dà la regola all'arte, sia all'arte del bene e sia a quella del bello. Ed entrambe sono arti liberali, che non si lasciano abbassare a meccaniche e porre a servigio dell'industria »[4].

Il gusto pratico.

V. Le dottrine sul sentimento.

V. Che la parte rappresentata dalla parola « sentimento » nella storia della filosofia sia stata quella che si è esposta disopra, verrà facilmente confermato dal ricordo di qualche fatto e di qualche nome. Si è già detto come con la parola « sentimento » o con denominazioni analoghe (« senso morale », « coscienza » e simili) venisse asserita, particolarmente dalla scuola scozzese, la peculiarità della forma pratica contro le negazioni o riduzioni più o meno intellettualistiche. Al sentimento del dovere (*Gefühl der Pflicht*),

[1] Cfr. Jodl, *Gesch. d. Eth.*, II, pp. 181-2.

[2] *Estetica*[5], p. 209.

[3] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 9-22.

[4] *Woldemar* (1779, 1794-6), in *Werke*, V, p. 78.

o coscienza, si richiamava il Jacobi nelle sue discussioni etiche. Anche ai giorni nostri contro le morali astratte e imperative si è fatto valere (Simmel [1] e altri) che la determinazione pratica non è cosa che si ottenga per via teorica, ma è prodotto di sentimento. Il motivo principale dell'importanza data al sentimento nel secolo decimottavo fu, per altro, il problema estetico, come si vede dal libro del Dubos, dalle dottrine dei sentimentalisti inglesi (che raccostano l'idea della virtú a quella della bellezza, trattando del senso morale e del bello), e, infine della filosofia del Leibniz e della scuola wolfiana sulla cognizione confusa, che misero capo alla *Æsthetica* del Baumgarten. A questi ultimi e agli altri pensatori tedeschi che risentirono l'influsso wolfiano (Mendelssohn, Tetens, Sulzer, Riedel) si deve principalmente l'uso, in filosofia, della parola e del concetto di sentimento (*Gefühl*, e talvolta anche *Empfindung*). D'altra parte, il sentimento era chiamato ad adempiere l'ufficio di vero e proprio organo metafisico nella speculazione del Jacobi; il quale, avendo dimostrato in modo inoppugnabile che la forma delle scienze empiriche o dell'intelletto astratto, procedente per nessi di cause ed effetti, è impotente a raggiungere l'Infinito, rimandava la rivelazione di Dio al « senso del soprasensibile », al « sapere immediato », al « sentimento ». Dopo il Jacobi, la medesima posizione fu tenuta dallo Schleiermacher, che sostenne non potersi per mezzo dell'intelletto conoscere Dio, che è indifferenza di pensiero e di essere, e trattarlo come oggetto: si può conoscerlo soltanto mercè il sentimento, che è indifferenza di tutte le determinazioni, dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'essere. Seguaci spesso inconsapevoli, e al certo poco coerenti, del Jacobi e dello Schleiermacher, sono gli odierni neocritici e agnostici, con quel

I wolfiani.

Jacobi e Schleiermacher.

---

[1] *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlino, 1892-3.

loro appellarsi al sentimento sempre che si trovano alle prese coi problemi piú ardui della speculazione. Può dirsi che dal concorso dei due bisogni insoddisfatti, cioè di quello richiedente un concetto dell'attività estetica e di quello richiedente una *forma mentis* o una logica che sia propria della filosofia, attinga forza il concetto del sentimento nella filosofia kantiana. Al sentimento corrisponde, infatti, la *Critica del Giudizio*, la cui prima parte indaga la natura del bello e dell'arte, e la seconda (critica del giudizio teleologico) anticipa il concetto concreto ossia quell'organo del pensare speculativo che la *Critica della ragion pura* non aveva ritrovato. Perciò anche il sentimento non poté non iscemare di autorità nella filosofia hegeliana, la quale dell'arte fa una forma di conoscenza, e del giudizio teleologico la logica dell'Idea o logica filosofica, sciogliendo in essa l'esigenza del Jacobi, il cui sentimento o sapere immediato era in effetto, sebbene in modo involuto, alta conoscenza logica e somma mediazione. Il sentimento per lo Hegel non è altro che la classe infima di fatti spirituali, quella in cui teoria e pratica sono ancora indistinte, e ha valore piuttosto psicologico che filosofico e reale; epperò quella forma, che dava il sapere assoluto al Jacobi e allo Schleiermacher, non è da lui collocata nella sfera dello spirito assoluto, e neppure nello spirito oggettivo o pratico, ma confinata nello spirito soggettivo, nella Psicologia. La « dottrina delle tre facoltà » (*Dreivermögenslehre*), come ebbe nome quella elaborata dal Mendelssohn al Kant e divulgata mercé la filosofia kantiana, non rimase del resto, nel corso del secolo decimonono, senza oppositori: dal Krug (1823) al Fichte iuniore e, in tempi piú recenti, al Brentano (1874). La confutazione del Krug, che è stata a torto combattuta dallo Hamilton e spregiata dal Brentano, procede con perfetta correttezza e si fonda sul giusto principio filosofico: che altre attività dello spirito non siano concepibili se non di-

Kant.

rette o verso l'interno o verso l'esterno (immanenti o teoretiche, e trascendenti o pratiche), e che perciò non vi abbia posto pel sentimento, il quale sarebbe un misto delle due attività, una mancanza di direzione, un'inattività, un conoscere o un volere povero e rudimentale, una classe psicologica, insomma, e non una categoria filosofica. Il Brentano, risalendo in certo modo a Cartesio, costruisce diversamente la dottrina delle tre facoltà, determinandole come rappresentazione (alla quale fa corrispondere l'attività estetica e l'arte), giudizio (cui corrisponde la scienza), e amore e odio (cui corrisponde la pratica): ciò che si suole chiamare « sentimento », sottomesso ad analisi, si scopre sempre, a volta a volta, o rappresentazione o amore e odio. Nella dimostrazione dell'inconcepibilità di questa forma dello spirito, il Brentano resta forse inferiore al Krug; ma ha il merito di avere sostituito alcune determinazioni positive alla vaga parola « sentimento », sebbene l'ufficio che questo vocabolo ha esercitato ed esercita nello svolgimento del pensiero filosofico sia, a nostro parere, piú ricco e importante di quanto al filosofo austriaco, a cagione del suo indirizzo empirico, riesca di vedere [1].

Brentano.

---

[1] Per la storia della dottrina del sentimento, si consultino principalmente Volkmann, *Lehrb. d. Psychol.*[3] (Cothen, 1885), II, pp. 301-311; F. Brentano, *Psychol.* (Lipsia, 1874), l. II, c. 5; *Ursprung sittl. Erkennt.* (ivi, 1889), pp. 51-55; A. Palme, *Sulzer's Psychol. u. d. Anfänge d. Dreivermögenslehre* (Berlino, 1905). Cfr. anche *Estetica*[5], pp. 213-15.

SEZIONE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLA SUA DIALETTICA

I

NECESSITÀ E LIBERTÀ NELL'ATTO VOLITIVO

Il problema della libertà.

Indagate le relazioni della forma pratica con le altre forme dello spirito, ci bisogna ora, per cosí dire, rientrare nell'interno dell'attività volitiva e rinchiuderci in essa per considerarne il ritmo e la dialettica. Le nostre domande non saranno piú se all'attività pratica preceda o segua la conoscenza, e quale conoscenza propriamente preceda e quale segua, e che cosa sia la volizione rispetto all'accadimento, e che cosa il concetto pratico o il giudizio, e simili; ma che cosa siano il bene e il male, le passioni e la forza che le domina, i desiderî e le aspirazioni: e in primo luogo (perché questa è la domanda che apre la serie e dà la chiave per la soluzione delle altre), che cosa siano libertà e necessità nell'atto volitivo.

Questo problema del volere necessitato o libero è sembrato, ed è sotto un certo aspetto, sommamente complesso e difficile; e perché debba sembrar tale o tale sia realmente, si vedrà tra breve. Ma al punto a cui siamo pervenuti, per le premesse già chiarite nelle altre parti della filosofia da noi trattata e nelle sezioni già svolte di questa Filosofia della pratica, si può risolverlo con relativa speditezza.

Libertà del volere e libertà dell'azione: critica di questa distinzione.

E anzitutto ci è dato toglier di mezzo la distinzione che si suol fare tra libertà di volizione e libertà di azione, e il duplice problema che ne consegue; perché già sappiamo che volizione e azione coincidono, e che non si può concepire né una volizione, la quale non sia insieme azione, né un'azione, la quale non sia insieme volizione, e per conseguenza non, da una parte, libertà del volere, e dall'altra, libertà dell'azione. Tutti i casi che sí adducono dell'una si riconducono all'altra; sempre che la parola «libertà» non si adoperi in modo affatto improprio o metaforico. Un paralitico (si dice) vuol levarsi e correre; il suo spirito è libero, ma la sua azione è costretta; ha la libertà del volere, non quella dell'azione. Ma in realtà il paralitico non vuole sul serio levarsi e correre; cioè, non vuole niente affatto. Se realmente e sul serio volesse, gli potrebbe accadere quel che accadde a un gentiluomo paralitico, nella rivolta napoletana del 1547; il quale, fattosi portare a braccia dai servitori in piazza, fu, dopo il tumulto, ritrovato, con grande stupore di tutti, sulla cima del campanile di S. Lorenzo, dov'era giunto con le proprie gambe: tanta era stata in lui la paura, e con la paura l'impeto e la volontà di salvarsi[1]. Per solito, invece, il paralitico non vuole perché sente di non potere; tutt'al piú vorrebbe, ossia desidera di trovarsi in condizioni diverse da quelle in cui si trova per poter altrimenti volere da quel che ora vuole e fare altrimenti da quel che ora fa, che è di starsene tranquillo. Ciò conferma l'identità di volizione e azione, e che le supposte due libertà sono una sola. Cosí, chi viene minacciato e soggiace alla minaccia è detto privo di libertà d'azione; ma che questo detto non sia giusto è già avvertito nella formola: *coacti tamen volunt*. Azioni coatte non

---

[1] SUMMONTE, *Historia di Napoli*, ed. 1675, IV, 205: «Miracolo causato dalla paura».

solo non è dato incontrarle nel mondo ordinario dell'esperienza, ma non sono nemmeno concepibili in idea. La richiesta di maggiore libertà d'azione (come, per es., di nuove libertà politiche) non è altro che la richiesta di certe nuove condizioni di fatto per future volizioni e azioni. Ma si tratta di condizioni piú o meno favorevoli secondo punti di vista empirici o storici, e non già di condizioni determinanti; perché, com'è noto, nessun volto di minaccioso tiranno può spegnere la libertà negli animi; nessun dominatore, forte e violento che sia, può impedire una ribellione, o, quando ogni altra via sia chiusa, una bella morte che affermi all'esterno l'interna libertà; e insomma, come diceva Dante, «volontà, se non vuol, non s'ammorza».

L'atto volitivo, necessario e libero insieme.

La questione che ci conviene trattare è dunque una sola, e concerne solamente la volontà, che in quanto tale porta sempre con sé l'azione. Ma nel prendere a trattarla non si può nemmeno accettare il dilemma: se l'atto volitivo sia necessitato o libero, appigliandosi poi a una delle due istanze; anzi occorre negare la forma stessa della domanda, e rispondere con l'affermazione che l'atto volitivo è necessitato e libero insieme.

In effetti, la volizione nasce, come sappiamo, non già nel vuoto ma in una situazione determinata, con dati storici e ineliminabili, sopra un accadimento o complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessarî. A quella situazione la volizione è correlativa, e staccarnela sarebbe impresa vana: variando la situazione, varia la volizione; tale la situazione, tale la volizione. E ciò importa che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella, per l'appunto, sopra cui sorge.

Ma ciò importa insieme che la volizione è libera. Perché, se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione, ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete col

formarne un duplicato, cosa superflua, epperò impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non conosce cose superflue. La volizione produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, atto di libertà. Se cosí non fosse, la volizione non sarebbe volizione; e la realtà non cangerebbe, non diverrebbe, non crescerebbe sopra sé stessa.

Come senza necessità non si ha libertà, perché senza situazione di fatto non si dà volizione, del pari senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto, sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni; perché le situazioni di fatto sono nient'altro che gli accadimenti, e questi nient'altro che il risultato delle volizioni singole. I due termini non si possono separare: tolto l'uno, è tolto l'altro; ma non si possono neppure considerare identici, a mo' di sinonimi. Sono i due momenti, distinti e uniti, dell'atto volitivo, che è l'unità dei due, necessitato e libero insieme.

Questa coscienza di necessità e libertà in unità inscindibile si osserva in grado eminente in tutti gli uomini d'azione, in tutti i genî politici, che non sono mai né inerti né avventati: si sentono, tutt'insieme, legati e sciolti; si conformano sempre alla realtà di fatto, ma sempre per superarla. I fatui, invece, oscillano tra la passività della situazione data e lo sterile conato di saltarvi sopra, ossia di saltare sulla propria ombra, e sono ora supinamente inerti ora pazzamente avventati; e perciò non stringono nulla, non concludono nulla, non operano. Che se operano, operano sempre per quel tanto di situazione di fatto che hanno conosciuto, e per quel tanto d'iniziativa che hanno saputo spiegare.

Paragone con l'attività estetica.

Il paragone migliore è offerto anche questa volta dall'attività estetica. Nessun poeta crea il suo poema fuori di determinate condizioni di luogo e di tempo; e anche

quando egli sembra e viene chiamato « anima d'altri tempi », appartiene al suo tempo. La situazione storica gli è data; il mondo delle sue percezioni è quello: con quegli uomini, quei costumi, quei pensieri, quelle opere d'arte precedenti. Ma, quando il nuovo poema è sorto, c'è nel mondo della realtà (nella contemplazione della realtà) qualcosa che prima non c'era, corrispettivo alla situazione data, ma non identico: una nuova forma, e perciò un nuovo contenuto, rivelazione di una verità prima non conosciuta. Tanto che, a sua volta, quella nuova poesia condiziona un moto spirituale e pratico, ed entra a comporre la situazione che sarà data per le future azioni e le future poesie. E vero poeta è chi si sente tutt'insieme legato ai suoi precedenti e libero, conservatore e rivoluzionario come Omero, come Dante, come Shakespeare, i quali accolgono in sé secoli di storia, di pensiero e di poesia, e aggiungono a quei secoli qualcosa, che è il presente e sarà l'avvenire: *chargés du passé, gros de l'avenir*. Il falso poeta, invece, ora è cieco tradizionalista e imitatore, ora ciarlatanesco innovatore; e se nella vacuità in cui si dibatte raggiunge talvolta un frammento di poesia, ciò accade solamente quando gli vien fatto di cogliere qualche lampo di un mondo che sorge. — Ma il paragone istituito è, piú che paragone, analogia: ciò che accade nella sfera pratica, accade nella sfera della poesia, e in ogni altra attività spirituale, perché lo Spirito è libertà, e, per esser tale non astrattamente ma in concreto, dev'essere insieme necessità.

Critica del determinismo e dell'arbitrarismo.

Questo nesso indissolubile di necessità e libertà confuta ambedue le teorie parziali, che nel problema della libertà si disputano il campo: la teoria deterministica e quella del libero arbitrio. I deterministi non vedono nell'atto volitivo altro che la situazione di fatto; i seguaci della teoria del libero arbitrio non vedono se non il momento della libertà. Gli uni concepiscono una volizione che sia

quasi duplicazione, triplicazione, quadruplicazione, e via all'infinito, del fatto dato; gli altri, una volizione che scoppî fuori dal nulla o piova dall'alto, inserendosi poi, non si sa ben come, nel corso del reale. E gli uni e gli altri esagerano unilateralmente, e, perché unilaterali, cadono nel falso. Ma perché, d'altra parte, è proprio degli errori opposti identificarsi e passare l'uno nell'altro, è dato osservare i deterministi convertirsi in arbitraristi e gli arbitraristi in deterministi. I primi, passando di causa in causa, abbandonano alla fine della catena il concetto di causa, come se (per dirla con lo Schopenhauer) congedassero, al termine della giornata, la carrozza da nolo di cui si sono serviti durante la giornata per tutte le loro faccende; e ricorrono all'arbitrio. Gli altri, non potendo giustificare l'arbitrio nel mondo della realtà e della esperienza, lo giustificano in modo trascendente, come effetto di una causa divina che esclude l'arbitrio, e l'esclude anche quando lo concede, perché, pel fatto stesso che lo concede, lo determina, limita e produce.

Forma gnoseologica di questa antinomia: materialismo e misticismo.

Ma con questa dilucidazione della nostra tesi e delle due tesi avversarie siamo trasportati nel cuore di uno dei maggiori problemi della gnoseologia: problema tanto grave che è sembrato chiudesse in sé tutti i problemi della Filosofia. Quella che nella filosofia della pratica si chiama del determinismo e libero arbitrio, è la stessa antinomia che nella gnoseologia si chiama del materialismo e misticismo; e la dottrina che opponiamo alle due unilaterali, come teoria di quella libertà che è insieme necessità, si chiama, nella gnoseologia, idealismo. Quell'antinomia e quella sintesi si riscontrano in tutti i problemi particolari della filosofia, perché concernono la forma logica in universale; e questa è un'altra ragione che rende complesso e grave il problema della libertà del volere e lo fa parere quasi insolubile: per risolverlo, bisognava costruire una Logica della filosofia e rinnovare tutt'intera la sistemazione filosofica. Saggiamente

lo Herbart consigliava di non metter mai in discussione la libertà del volere innanzi ai laici per evitare di venire fraintesi [1]: se il consiglio fosse stato seguíto, non si sarebbe visto fare strazio e del determinismo e del libero arbitrio dagli avvocati, nelle aule delle corti d'assise, tirando l'una e l'altra dottrina ai loro intenti e ingiuriando assai spesso il buon senso, che dovrebbe essere solo a regnare in quei luoghi. Della libertà del volere si dubita, ossia si disputa, in sede filosofica, dove del pari si dubita e disputa della realtà del cosiddetto mondo esterno, senza che s'intenda perciò mettere in dubbio l'esistenza delle scarpe del signor tale e del soprabito del signor tal altro. Chi desidera una riprova che il problema della libertà del volere è il generale problema gnoseologico o metafisico che si è detto, osservi come i deterministi e gli arbitraristi neghino o affermino la libertà non in quel campo soltanto, ma in tutti i campi insieme. Infatti, chi ammettesse, per es., la libertà spirituale per la conoscenza e la negasse pel volere, non sarebbe determinista, ma estetizzante e intellettualista e panlogista, che con quella negazione verrebbe a negare senz'altro la realtà di un'attività pratica distinta dalla teoretica, perché la libertà è l'essenza stessa di ogni forma spirituale e, negata la libertà di una forma, è negata quella forma medesima. Determinismo, arbitrarismo, libertarismo corrispondono dunque, nel campo della pratica, alle gnoseologie del naturalismo, del misticismo e dell'idealismo.

I sofismi materialistici del determinismo.

Come il materialismo o meccanicismo in genere, anche il determinismo del volere è conseguenza del trasferimento della forma che è propria delle discipline fisiche alla speculazione filosofica. A furia di schematizzare i fatti pratici condensandoli in concetti empirici con meri legami di causa ed effetto, si dimentica che quegli schemi

[1] *Einleit. i. d. Phil.*, § 128, trad. Vidossich, p. 169.

non sono pensieri e che il loro contenuto non è la realtà reale; le cause o i motivi (elaborazione astrattiva delle « situazioni di fatto ») vengono scambiati per agenti del volere, ossia si abbandona l'agente per la causa, la forma per l'astratta materia. Donde sentenze paurose che, a bene osservarle, sono o tautologiche o errate. — La libertà è illusione, prevale sempre il motivo piú forte. — Ma se si domanda poi quale sia il motivo piú forte, si ode rispondere (né infatti altra risposta è possibile), che è *quello che prevale*. Il che, ritradotto nel nostro linguaggio, torna a dire che la situazione di fatto è la situazione di fatto e condiziona la volizione, la quale è quella che è e non può essere altra da quella che è. — La virtú è mero prodotto naturale, come il vetriolo. — Certamente; il vetriolo è, a suo modo, manifestazione dello spirito, come la virtú; e se è lecito falsificare il vetriolo trattandolo come qualcosa di materiale e di meccanico, niente vieta che il medesimo si faccia della virtú. Anche la virtú può essere prodotta, per l'appunto come il vetriolo, mettendo in moto le spontanee forze dello spirito e della cosiddetta natura, che è anch'essa spirito; e si è liberi di dare agli educatori nome di chimici e farmacisti della virtú. Ma le metafore non sono argomenti. — La Statistica prova il determinismo delle azioni umane, le quali, sempre che persistano o si rinnovino certe circostanze di fatto, si presentano negli stessi modi e nello stesso numero. — Ma la Statistica, se raccoglie e semplifica fatti e costruisce prospetti e tabelle piú o meno utili, non per questo *prova* cosa alcuna; perché né i casi che essa dà come eguali, sono veramente eguali, né il rapporto, che enuncia tra certe classi di fatti, è rapporto reale. Tornando dagli artificiosi schemi statistici alla immediata osservazione del reale, ci troviamo innanzi a nient'altro che ad atti volitivi individuati, risultanti da necessità e libertà. — L'individuo ha un carattere costante, di cui l'azione è conse-

guenza: *operari sequitur esse.* — Ma il carattere costante è nient'altro che un'astrazione delle singole azioni, compiute dall'individuo; ed è naturale perciò che le azioni sembrino riferibili al carattere, che è ricavato da esse, quantunque non sia poi esatta l'asserita equivalenza, perché l'astrazione non adegua mai la concretezza. — L'individuo, anche se si potesse concepire libero rispetto alle condizioni esterne, sarebbe sempre soggetto alla legge della propria natura. — Ma la legge della propria natura è la legge stessa dello Spirito, la libertà; ed è ovvio che la libertà non è libera di non essere libera. — L'organismo sociale ha le sue leggi naturali, alle quali l'individuo operante soggiace. — Ma l'organismo sociale è anch'esso qualcosa di astratto, a cui solo la falsa interpetrazione d'una metafora può conferire entità. — In tutti codesti esempî, e negli altri molti che si potrebbero recare, l'errore è sempre il medesimo che si è detto: scambiare la costruzione naturalistica con quella speculativa, la Fisica con la Metafisica. E poiché la costruzione fisica o naturalistica non ha altra materia se non i fatti storici, le dottrine sopradette, quando non sono false, sono tautologiche, mettendo capo all'affermazione che il fatto volitivo è un fatto, ossia che vi ha in esso il momento della necessità.

Il misticismo dell'arbitrarismo.

D'altra parte l'arbitrarismo, al modo stesso del misticismo, nasce dalla sfiducia nel pensiero, onde, non sapendosi dominare il fatto che si dovrebbe spiegare, si ricorre all'inconcepibile, all'assurdo, al miracolo, e si ipostata la soggettiva e individuale ignoranza facendone una realtà metafisica. Come il misticismo, l'arbitrarismo ha il suo motivo di vero in quanto nega il determinismo, riconosce l'impotenza del metodo naturalistico e afferma che la verità è di là da quel metodo, nel concetto di creazione e di libertà. Ma la libertà, disgiunta dal suo momento logico e necessario, si converte in arbitrio: così come nel mistici-

smo in genere Dio si atteggia come mistero, pronto ad accogliere tutti i capricci individuali e a conferire loro falso sembiante di verità.

La dottrina della necessità-libertà, e l'idealismo.

All'una e all'altra dottrina si oppone il concetto della libertà (necessità-libertà), che è scientifico ma non meccanico, e supera le categorie della Fisica, ma non quelle della Metafisica; come la filosofia idealistica in genere tende a conciliare l'ideale col fatto, il pensiero con la realtà piena, la filosofia con l'esperienza integrale. Col concetto della libertà si tolgono a un colpo l'inerzia del determinismo e il saltellare incomposto dell'arbitrarismo; sparisce la pesante concezione materiale della realtà, perché quel che appare materia è svelato come spirito, il fatto come creazione, la necessità come prodotto di libertà. Ma sparisce insieme il miracolo, perché miracolo eterno, onnipresente, continuo, è lo Spirito stesso; e un miracolo continuo, onnipresente ed eterno non è poi miracolo, ma la semplice e ordinaria realtà, che ognuno di noi concorre a creare e ognuno può pensare e pensa.

La dottrina della doppia causalità, e il dualismo o agnosticismo.

Il rigoroso determinismo e il rigoroso arbitrarismo non sono i soli avversarî del concetto della libertà-necessità, come il materialismo e il misticismo rigorosi non sono i soli avversarî dell'idealismo. Ce n'è un altro, che è da dire peggiore (se l'equivoco è peggiore dell'errore), il quale, come nella filosofia in genere assume i nomi di dualismo, di spiritualismo, di neocriticismo, cosí nel problema pratico si potrebbe chiamare della doppia causalità pratica. I sostenitori di questa dottrina, pur tra molte varietà individuali, sono tutti concordi nel porre due serie distinte di fatti: una che ubbidisce alla causalità meccanica, l'altra che è iniziativa e creazione o (come si dice) ubbidisce alla causalità per la libertà: due serie, che si compenetrano o si alternano in ogni istante e interferiscono l'una nell'altra, onde nell'atto volitivo ci sarebbe dell'una e dell'altra, il

motivo piú forte e la libera scelta. Siffatta soluzione, sebbene presenti qualche estrinseca simiglianza con quella da noi sostenuta, sostanzialmente ne è diversissima, perché la nostra è *fusione* di necessità e libertà, e questa è *giustapposizione*, la nostra, *conciliazione*, e questa, *transazione*; e al pari di ogni giustapposizione e transazione scontenta entrambe le parti contendenti o cade in braccio ora all'una ora all'altra. Quando nelle teorie di codesta scuola si afferma che la libertà c'è, ma che ci sono anche cause tendenti a diminuirla, che gli atti volontarî sono reali, ma reali sono altresí gli atti involontarî, non si riesce a intendere come mai una serie di fatti, che ha in sé la sua legge (la libertà, la volontà), possa soggiacere a fatti che seguono altra legge (diminuzione di libertà, involontarietà di atti): se ciò accade qualche volta o molte volte, è da sospettare che accada sempre e che quella superstite libertà sia larva di libertà, illusione. Del pari, quando si ode affermare che accanto alla causalità con equivalenza di cause ed effetti o con la prevedibilità dell'effetto mediante la causa operi un'altra causalità, in cui l'effetto non equivalga alla causa, e non solo non sia prevedibile, ma solo dopo accaduto lasci scorgere la sua causa, nasce il dubbio che una di quelle due asserite causalità non sussista, perché o l'effetto è equivalente alla causa, e tale dev'essere sempre, o non è equivalente, e tale non sarà mai; o è prevedibile mediante la causa, e si potrà prevederlo sempre, o non è prevedibile, e non si potrà prevederlo mai. I deterministi e gli arbitraristi radicali hanno la lealtà dell'errore, e sono rari, perché rari sono gli spiriti energici; ma la dottrina della doppia causalità si tinge di un belletto di verità, col quale seduce molti e particolarmente gli spiriti irresoluti e fiacchi (cattiva seduzione che appartiene altresí al dualismo, allo spiritualismo, all'agnosticismo, al neocriticismo, in cui quella dottrina rientra come caso par-

ticolare). Riconosciuta l'assurdità del determinismo e dell'arbitrarismo (e la loro presenza medesima, quell'energica presenza, è un'autocritica), bisogna soddisfare l'esigenza che essi rappresentano con un nuovo concetto unitario, e non già con la somma di due errori.

Carattere di essa come transazione e transizione.

La dottrina della doppia causalità ha avuto la sua importanza storica, non in quanto transazione ma piuttosto in quanto transizione e graduale approssimazione al concetto vero, pel suo introdurre nella concezione naturalistica un elemento di fermento e di dissolvimento: il concetto di una causalità mediante la libertà, cioè di una causalità che è tale di solo nome. Ma logicamente la libertà non può tollerare accanto a sé la causalità, e delle due serie poste una delle due non è reale in sé, ma semplice prodotto particolare dell'altra: la causalità meccanica non è un fatto, e nemmeno una concezione, ma è strumento foggiato ai proprî fini dalla stessa libertà spirituale. E soltanto in questo significato si può concedere che la libertà si giovi della causalità per effettuarsi; cioè si deve ammettere che lo schematizzamento delle percezioni in serie di cause ed effetti diventi anch'esso presupposto di volontà e di azione. La conoscenza storica che precede la volizione, come include in sé di necessità universali filosofici, così può includere anche universali empirici, concetti e pseudoconcetti, la coscienza della produttività dello spirito e gli schemi mnemonici nei quali questa produttività è fissata, e pei quali essa appare bensí meccanica, ma soltanto a chi dimentichi che meccanici sono gli schemi stessi.

II

LA LIBERTÀ E IL SUO OPPOSTO

IL BENE E IL MALE

Poiché l'atto volitivo è libertà, la domanda se in un dato caso si sia stati o no liberi, vale esattamente quest'altra: se in quel caso si sia avuta in effetto una volizione (azione). Domanda che a sua volta si distingue e determina in due altre: prima, se ciò di cui si ricerca sia azione o accadimento, e di conseguenza se sia o no da considerare atto individuale (per es.: del giacobinismo la colpa, o la gloria, fu del Voltaire e del Rousseau? della disfatta di Waterloo la colpa fu del maresciallo Grouchy?); e seconda, se si tratta veramente di azione, quale sia stata propriamente quell'azione (per es.: quale fu la parte rispettiva del Voltaire e del Rousseau nella divulgazione dello spirito rivoluzionario e del modo di pensare giacobino? Che cosa seppe e volle veramente il maresciallo Grouchy, quando, invece di dare ascolto all'Exelmans e ad altri suoi generali e marciare dove tonava il cannone, si attenne letteralmente agli ordini ricevuti e assalí il corpo prussiano del Thielmann?).

La libertà dell'azione come realtà dell'azione.

Un terzo significato, se cioè in un istante del tempo si sia avuta un'azione qualsiasi o non piuttosto vuoto e totale assenza di azione, è da porre da banda. La sola possibilità che l'individuo veramente non operi, è ch'egli sia morto totalmente o parzialmente, di morte, come si dice, fisiolo-

Inconcepibilità dell'assenza assoluta di azione.

gica o di morte spirituale: che sia cadavere o folle. E il vanto di parificare i poveri folli coi colpevoli e coi delinquenti è da lasciare, se mai, ai pensatori della «Nuova scuola del diritto penale». In ogni altro caso, l'uomo opera sempre, vuole sempre, ed è sempre libero e responsabile, perché la vita, fintanto che dura, non è altro che tessuto continuo di volizioni, epperò di atti liberi. Si è responsabili anche degli atti che conferiscono a mettere sé medesimi in condizioni di follia piú o meno transitoria e d'irresponsabilità: come è il caso dell'ubbriachezza, dei pericoli morali imprudentemente suscitati, e via dicendo. In nessun punto della vita, per quanto si cerchi, si trova il praticamente indifferente.

Anche le azioni che sembrano non volute e non libere perché abitudinarie, meccanizzate, istintive, sono volute e libere; né già per la considerazione (del resto in sé verissima) che gli atti di abitudine pur furono una volta atti di volontà, ma perché, sebbene siano diventati fatti quasi esterni all'individuo volente, sempre la volontà è quella che li lascia operare, ed essa sempre può arrestarli: quelle abitudini sono da considerare come condizioni di fatto, che ogni nuova volizione modifica, anche quando par che le accetti. Una macchina è l'opera non già del braccio che la muove, ma di cento e mille braccia che precedentemente si mossero a costruirla; pure, costruita che sia, quel che la mette in moto è sempre l'opera di un braccio, un atto di volontà, cosí come un atto di volontà può arrestarne il movimento e promoverne altresí la disgregazione e distruzione.

La non-libertà come antitesi e contrarietà.

Esclusa come impensabile l'assenza assoluta di libertà nell'azione (e nell'esistenza in quanto azione), ed esclusa già prima la presenza nella libertà di qualcosa diverso da essa (la cosí detta causalità), non rimane meno indubitabile che nella libertà c'è il momento della non-libertà.

Ma c'è come momento, nel seno suo stesso, e non come elemento che vi s'introduca di fuori. Perché ogni volizione è insieme nolizione, come ogni affermazione è negazione; ogni amore, come si sa, è odio, e piú si ama piú si odia: Antigone, nata a intensamente amare, appunto per questo era nata a profondamente odiare. Ora, ciò che si odia nell'amare, ciò che si aborre nel volere, codesto interno nemico che non è semplice assenza di volontà o presenza di cosa estranea e indifferente, è nient'altro che l'*opposto* o *contrario* della libertà, il momento della contradizione nel processo volitivo e formante tutt'uno con questo processo.

Arbitrarietà e nullismo della non-libertà.

La libertà è nesso indissolubile di necessità e libertà; e la forza che tende ad annullarla, l'antilibertà, è la scissione di quel nesso, l'analisi di quella sintesi. Da una parte essa mira a far piombare la libertà nel nulla, tirandola verso l'inerzia; e, dall'altra, a farle spiccare il salto nel vuoto, spingendola all'arbitrio, che è conato sterile: due movimenti opposti ma del pari disperati e che, per le considerazioni già fatte circa il determinismo e l'arbitrarismo, passano l'uno nell'altro e s'identificano. Epperò l'opposto della libertà viene qualificato, indifferentemente, o come il *passivo* per sé preso che si oppone all'attivo, il fatto che resiste alla nuova creazione; o come l'attivo, per sé preso e astrattto, che si oppone al passivo, l'*arbitrio* che si oppone alla libertà. L'antilibertà è o il fatto bruto o l'arbitrio; ma il primo si risolve a sua volta in arbitrio, e il secondo in fatto bruto. Solo per un atto d'arbitrio, ciò che deve proseguire nello svolgimento può essere fissato come fatto e apparire fatto bruto; e solo per una persistenza in quel fatto che si vorrebbe oltrepassare, l'arbitrio si può riempire della parvenza di un contenuto. L'assunto è in entrambi i casi contradittorio; e la mancanza di libertà, che è il comune tentativo di risolvere quell'assunto, è anch'essa contradizione.

Il bene come libertà e realtà, e il male come l'opposto.

La libertà e il suo opposto, la libertà e la sua interna contradizione, la libertà e l'arbitrio, è ciò che si designa coi termini di bene e male: termini ai quali da noi si dà significato del tutto generico, togliendoli a rappresentare tutte le altre coppie di opposti che si sogliono discernere nel campo dell'attività pratica: giovevole e dannoso, utile e disutile, onesto e disonesto, meritorio e colpevole, pio ed empio, lecito e peccaminoso, e via dicendo. Formole codeste, che o rispondono, come si vedrà piú oltre, a sottodistinzioni dell'attività pratica, o sono una medesima distinzione, variamente formolata con riferimento a classi psicologiche. Ma al fine di venir considerando l'attività pratica in genere si puo ridurle tutte a quella del bene e del male, senza ulteriore specificazione in bene morale o bene utilitario, in male morale o male utilitario, o altra che possa darsene, e senza riguardo al vario materiale empirico onde si riempiono.

Critica del monismo astratto e del dualismo di valori.

Che il bene o il male pratico siano da concepire come la volontà e l'antivolontà, il bene come la realtà e il male l'irrealtà del volere, il bene come qualcosa di positivo, il male di negativo, — è la soluzione che nasce spontanea dalla impossibilità di pensare le due altre, diverse da essa: quella, cioè, che considera la distinzione tra bene e male come insussistente (monismo astratto di valori); e l'altra che considera il bene come trascendente rispetto alla realtà, la quale sarebbe sempre male e il bene si degnerebbe di tanto in tanto o di volta in volta di discendervi a introdurvi il suo raggio luminoso (dualismo astratto di valori). Per la critica della dottrina monistica astratta fa d'uopo distinguere tra le scuole che negano non solo la distinzione di bene e male, ma anche tutte le distinzioni analoghe in ogni altro campo dell'attività, compreso quello del pensiero; e le scuole che lasciano sussistere la distinzione in altri campi, e la negano nel campo pratico.

Le prime, negando la distinzione stessa di vero e falso, conducono a una sorta di suicidio della Filosofia; le seconde, negando soltanto quella tra bene e male, e con ciò il carattere attivistico della pratica, sono il suicidio della Filosofia della pratica: vale a dire, le une e le altre si fondano sopra errori già da noi confutati e superati e nella critica dei quali sarebbe ozioso insistere. Quanto alla dottrina dualistica (che è quella comune tra i professori di filosofia ben pensanti, ossia tra i pigri e i pigerrimi), sarà da prenderla sul serio e ridiscuterla quando dai suoi sostenitori si riuscirà a spiegare in qual modo, secondo essi, la Realtà possa sottomettersi al giogo a lei straniero del Valore e della Bontà, i quali, nell'ipotesi, le sarebbero inferiori per ciò stesso che sarebbero irreali: quella viva, questi morti; quella come i «quattro indiavolati» del Giusti, intenti a far di sí; questi come i «dugento citrulli» dello stesso poeta, a dir di no. Ché se poi Valore e Bontà sono reali, saranno essi la vera Realtà; e quella designata prima con tal nome sarà finta realtà, del tutto identica a ciò che da noi è stato designato come il momento della contradizione e dell'arbitrio, operante nel seno stesso dell'attività pratica.

Le obiezioni all'irrealtà del male.

Certamente, anche contro la tesi del male come qualcosa di negativo e d'irreale, e del bene come esso solo positivo e reale, è stata mossa un'istanza formidabile, affermandosi che essa urti contro il buon senso. Come? Il male è irreale? è un niente? Irrealtà e niente è, per es., la bricconata d'un malvagio che lancia una calunnia la quale accolta e creduta danneggia un onest'uomo; irrealtà e niente (per togliere l'altro esempio dal mondo economico) la passione che trascina il giocatore alla miseria, alla follia o ad ammazzarsi? Dunque il mondo è tutto buono, tutto roseo, tutto dolce; e i delitti, e le viltà, e le stoltezze, e le turpitudini sono illusione; e non c'è ragione di piangere, anzi il sentimento della vita dovrebbe espri-

mersi in un perpetuo sorriso, come quello che è sulle labbra dei feriti guerrieri nei marmi di Egina? — Ma il buon senso e gli avvocati di esso stiano tranquilli. Se il male è un niente, ciò non vuol dire che sia niente; se la vanità, che par persona, è vanità e non persona, ciò non vuol dire che non abbia realmente l'apparenza di persona e non debba essere realmente contrastata e dissipata. I saggi i quali, per avere trovato la definizione del male, negano poi il mal di denti o, come lo stoico Posidonio, smentiscono la gotta che li trafigge, meritano che Giambattista Vico irrida ai loro «tumori di parole» e «arguzie di argomenti», e li ammonisca solennemente che nessuna filosofia salva dall'ambascia per «le mogli che infantano» e pei «figliuoli che nei morbi languiscono»! Il mondo è, per l'appunto, quel miscuglio di male e di bene, che dice il buon senso; il dolce vi è temperato sempre dall'*amari aliquid*; e non si può adeguatamente esprimerlo né nel solo pianto né nel solo riso. La dottrina da noi sostenuta non vuole già abolire la coscienza del male, ma semplicemente la falsa credenza che esso sia qualcosa di sostanziale; e con ciò impedire che si accresca un male con l'altro, il male con l'errore, il turbamento morale con l'oscurità mentale.

Il male nella sintesi e fuori della sintesi.

Il male o è avvertito come male, e in questo caso vuol dire che esso non viene realmente attuato, ma si attua in sua vece il bene. Il giuocatore dell'esempio, nel momento in cui sa di danneggiarsi economicamente, non gioca: la sua mano è fermata, ed è fermata perché sapere (in senso pratico) equivale a volere, e sapere il danno del giuoco significa saperlo come danno, cioè ripugnare al giuoco. Se la mano riprende i dati o le carte, ciò accade perché in lui si oblitera quel sapere, vale a dire perché egli cangia volere; e in questo caso il giuoco non è piú avvertito come danno, ossia è voluto, ossia, in quell'istante, ridiventa per lui bene perché soddisfa un suo bisogno. Il calunnia-

tore, se avverte l'idea, o meglio, l'impulso da cui è preso, come calunnia, per ciò stesso vi ripugna e non pronunzia quelle parole maligne; e in tal caso non è calunniatore ma onest'uomo, che resiste a una tentazione (altra definizione non si può dare dell'onest'uomo se non questa: che resiste alle tentazioni). Ma se invece le pronunzia, ciò vuol dire che la ripugnanza opposta non c'era o non c'è piú, e che quelle parole non sono piú per lui atto malvagio di calunnia, ma semplice sfogo del suo bisogno di divertirsi o di respingere il male che gli è stato fatto; cioè, sono un bene. Parimente, chi asserisce il falso, chi si rende colpevole di errore, se avvertisse veramente sé medesimo in quell'atto come leggiero o ciarlatano o sleale, ammutirebbe; e se parla e scrive e stampa spropositando, ciò accade perché in lui o non c'è o si è temporaneamente soppressa o infinitamente attenuata la volontà del vero, il proposito di ricercarlo e di diffonderlo, e a quella volontà si è sostituita l'altra di sottrarsi a un lavoro penoso o di procacciarsi facile lode e lucro: a un bene è sottentrato, dunque, un altro bene. Di solito si ammette che noi vogliamo il bene e facciamo il male: «non faccio il bene che voglio, e faccio il male che non voglio» (οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω), diceva san Paolo[1]. Per illusione psicologica, una serie di momenti ed alternanze viene semplificata in un sol atto, insussistente perché contraddittorio.

I giudizî affermativi del male come giudizî negativi.

Cosicché il male, quando è reale, non esiste se non nel bene che gli contrasta e lo vince, epperò non esiste come fatto positivo; quando invece esiste come fatto positivo, è non già male ma bene (recando, a sua volta, come ombra un male, contro cui lotta e vince). I giudizî che diamo nel giudicare malvagia o stolta un'azione, falsa un'affermazione, brutta un'opera d'arte, sono tutti metaforici: con

[1] *Rom.*, VII, 19.

essi intendiamo dire non già che vi sia un'esistenza che si chiama male, errore, bruttezza, stoltizia, ma che c'è una particolare esistenza e ne manca un'altra. Chi ha lanciato una calunnia, dissipato il proprio patrimonio, imbrattato una tela, stampato un libraccio non merita, a rigor di termini, denominazioni negative: giudicare significa porsi nelle condizioni della persona giudicata, e, in quelle condizioni, non c'era né male né bruttezza né errore né stoltizia, perché, se ci fossero stati, gli atti che sono oggetto del giudizio non sarebbero stati compiuti, e in quanto sono stati compiuti, meritano giudizio positivo. Ma con la forma negativa di quei giudizî si vuol ben fermare che un particolare atto è quello e non altro: atto utilitario e non già morale, fatto commerciale e non già letterario o scientifico, e via dicendo.

Conferme della dottrina.

Osservazione antichissima è che tutti cercano il proprio bene e nessuno vuole deliberatamente il proprio male, e perciò che se l'uomo praticamente buono è il sapiente, il malvagio non può essere altro che l'ignorante. Ora, togliendo alla tesi la patina intellettualistica che le rimane attaccata e traducendo sapienza e ignoranza in termini pratici, si vede che anche qui la malvagità è considerata come limite, come la mancata tendenza a un bene e non come la volizione di un male. La dottrina da noi esposta chiarisce altresí il quesito se pecchi maggiormente chi ha coscienza del male, o colui che non l'ha punto. E certamente colui che è del tutto privo di coscienza morale è da giudicare moralmente innocente, laddove chi ne è piú o meno fornito è perciò stesso piú o meno peccatore, e tale lo rende la legge stessa da lui conosciuta (τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου, diceva altresí san Paolo [1]). Ma a questo modo non si mette il moralmente inconsapevole in

[1] *Rom.*, VII, 7.

una condizione di lode e di superiorità rispetto al consapevole e peccatore: perché quella dichiarazione d'innocenza è la piú grave delle condanne, riconoscendo nell'individuo cosí giudicato perfino l'impotenza a peccare, e perciò negandogli insieme la potenza di fare il bene, posto che la possibilità di peccare è tutt'una con quella di fare il bene. Il poeta desta ammirazione; ma chi non sapesse esser altro che poeta, e fosse incapace di ragionare e operare, sarebbe un deficiente. L'uomo accorto viene lodato; ma chi è soltanto uomo accorto, non può essere lodato. L'animale è creatura degna di ogni riguardo; ma dare dell'animale a un uomo, cioè dirgli che egli non sia altro che animale, suona ingiuria grande. In altri termini, considerando come bene tutto ciò che l'uomo effettivamente fa, non s'intende cancellare la distinzione tra una forma e l'altra dell'attività umana, e tra un atto e l'altro: tra l'uomo utilitario e l'uomo morale, tra la produzione fantastica e la produzione logica, tra l'animale (in senso ideale) e l'uomo. E nemmeno si vuole intendere che bisogni astenersi da quelle enfatiche espressioni di carattere negativo, che diciamo ogni istante agli altri e a noi stessi, e in forza delle quali esortiamo e sferziamo noi stessi e gli altri a non indugiare nel già raggiunto, e a salire a modi sempre piú alti di esistenza.

I poli del sentimento (piacere e dolore), e loro identità con gli opposti pratici.

E qui ci è dato riattaccare un filo che avevamo lasciato cadere nel trattare del sentimento: la distinzione del sentimento nei due poli del piacere e del dolore, intesi non come distinzione psicologica di piú e di meno e come gradazioni di stati misti, ma come distinzione filosofica di stati puri, di termini veramente opposti. Quando il vago e indeterminato concetto di «sentimento» s'indirizza ai fatti teorici e dalla filosofia teoretica viene determinato come attività estetica o pensiero speculativo o in altro modo siffatto, i termini di piacere e dolore, per parlare con esat-

tezza, non gli appartengono. L'attività teoretica pura, come si è veduto, considerata per sé, ossia astrattamente, non può polarizzarsi: coglierà sempre il bello, sempre il vero. Solo in quanto l'attività teoretica è, insieme, per la legge dell'unità dello spirito, attività pratica, anche per essa, se non proprio in essa, ha luogo la polarizzazione di bene e di male, che in quel caso si chiamano vero e falso, bello e brutto. Indirizzato invece il concetto di «sentimento» verso i fatti pratici e determinato dalla Filosofia della pratica come sinonimo dell'attività pratica (della quale il sentimento formerebbe, come si dice, il carattere spiccante e distintivo), è chiaro che a esso spetta immediatamente, e non più solo mediatamente, quella polarità di bene e di male. Bene e male diventano in quel caso ciò che i teorici del sentimento chiamano piacere e dolore: termini identici coi precedenti, perché il sentimento, in quel caso, è stato reso identico con l'attività pratica genericamente considerata.

Dottrine circa il piacere e la felicità: critica.

Questa considerazione del piacere e del dolore come sinonimi del positivo e del negativo pratici giova a metter fine a una lunga serie di dubbî mossi intorno a tali concetti. Apparirà, di conseguenza, vuota la disputa se il piacere sia positivo o negativo, e se sia positivo o negativo il dolore, e se l'uno e l'altro siano entrambi negativi: vuota, posto che «piacere» significa nient'altro che «positivo», e «dolore» nient'altro che «negativo». Tutt'al più si potrà concedere che al dolore spetti anche una positività, la positività del negativo, la logica e reale esistenza del polo negativo. E di verità altrettanto lampante, e da non meritare enunciazione e molto meno sforzi di dimostrazione, apparirà ormai l'affermazione, che l'uomo si propone sempre a suo fine il piacere; giacché, posto che il piacere non sia altro che l'attività, è ben naturale che l'uomo non abbia altro fine che il piacere, cioè l'attività, la vita stessa. E la

correzione proposta da altri, che l'uomo voglia non il piacere, ma l'attività alla quale il piacere segue come risultamento, è poco giusta, perché quei due termini non sono distinguibili, e il risultamento non è separabile dall'attività: il piacere del viaggiare non è separabile dal viaggiare. Tutt'al più, quella polemica ritiene efficacia contro l'empirismo che restringe il piacere a un gruppo arbitrariamente determinato di fatti piacevoli, l'attività ad alcune manifestazioni particolari dell'attività raccolte in gruppo o classe e scambiate pel concetto universale di essa. Infine, mercé l'identificazione del piacere e del dolore col bene e col male pratico in genere cadono tutte le dispute sul concetto di felicità: se sia distinto o no da quello dell'azione buona (praticamente coerente), e se l'uomo si proponga come fine la felicità. «Felicità» è eguale a «piacere», e «piacere» eguale ad «attività». Volere il bene (cioè bene ed energicamente volere), ed essere felici, sono il medesimo. Chi poi ha obiettato che l'uomo non vuole la felicità, ma una determinata felicità, non il piacere, ma un determinato piacere, non il bene, ma un determinato bene, ha avuto ragione, ma non ha fatto altro che distinguere tra l'uomo volente in atto e la teoria della volontà che il filosofo costruisce. Se Tizio vuole in questo momento andare a letto e Caio fare una passeggiata sotto l'imminente luna, il letto e la luna riguardano Tizio e Caio: pel filosofo, non c'è né Tizio né Caio, ma l'uomo in universale; non c'è né letto né luna, ma il piacere e il bene.

I concetti empirici intorno al bene e al male.

L'attività pratica o volontà, lotta di bene e male, può essere, secondo le occorrenze del discorso e secondo le varie situazioni della vita, lumeggiata ora da uno ora da altro aspetto di quella sua unità indissolubile. Si ottengono per tal modo concetti unilaterali, che in quanto tali sono empirici e ridiventano filosofici solo nel pensamento dell'unità di cui fanno parte. Accade come della spazialità, che può es-

sere in geometria analizzata e scissa in una prima, seconda e terza dimensione, ma che in quanto spazialità è un *unicum* e non ha né una né due né tre dimensioni; sicché quando dal misurare o dal costruire tipi di misurazione si passa a pensare una di quelle dimensioni, ci si accorge di non poterla pensare se non con le altre due insieme, cioè non come una, due e tre, ma come unità organica. Ma poiché quei concetti pratici, che si fondano sulla natura antitetica e dialettica della volontà, hanno avuta molta importanza, giova ricordarne e chiarire alcuni tra i piú frequenti.

Dover essere, ideale, potere inibitivo, imperativo.

Se l'attenzione si affissa principalmente alla lotta contro l'inerzia e l'arbitrio, la volontà in questa lotta e divenire si pone come qualcosa che non è ma deve essere, che non è reale ma ideale. Se nella stessa lotta si dà risalto alla bellezza di quest'ideale, esso appare dolce e sorridente, quasi visione letificante e beatificante; e se invece si dà risalto allo sforzo del suo divenire, l'ideale può essere metaforizzato come volontà opposta a volontà, volontà legittima contro quella ribelle, e prende allora cipiglio brusco e duro, e i nomi di potere inibitivo o d'imperativo, che vieta l'arbitrio e comanda la libertà.

Male, rimorso, ecc.; bene, soddisfazione, ecc.

Lumeggiando la sintesi pratica sotto l'aspetto negativo o del male, si ottengono i concetti dell'accecamento ostinato (*cor induratum*), dell'inquietezza e dello scrupolo, che rendono vigili e guardinghi, dell'umiltà, che non lascia dimenticare quanto sia facile scivolare nel male. Ed è degno di nota che assai meno ricca è la serie di vocaboli e concetti empirici che si riferiscono alla soddisfazione del bene, alla vittoria riportata sopra sé stessi, alla tranquillità della coscienza; forse appunto perché a celebrare il piacere della vittoria c'è minore interesse pratico che non a inculcare la necessità della lotta e l'aborrimento dal male. A che richiamare l'attenzione sulla gioia e sul riposo quando gli uomini sono fin troppo inclini a concedersi

l'una e l'altro; e la Vita, essa, non se li concede, e a una soluzione fa succedere nuovi problemi, a un pericolo superato nuovi pericoli e la necessità di nuove lotte? Importa perciò volgere la maggiore somma di attenzione a quegli aspetti dai quali piú volentieri ci si svia. Infine, questi varî aspetti si possono mettere in relazione con la frequenza maggiore o minore onde ciascuno di essi appare negli individui, venendosi per tal modo a costruire gli ulteriori concetti della virtú e del vizio, e i concetti-tipi dell'uomo virtuoso, dell'uomo onesto, dell'uomo ponderato, dell'uomo abile, e del vizioso, del disonesto, dell'irriflessivo, dell'incapace, e via dicendo.

Incapacità di essi a servire da principî pratici.

Anche questi concetti empirici della pratica sono talvolta, per soddisfare frettolosamente il bisogno speculativo, irrigiditi in concetti filosofici. E perciò, nelle indagini intorno al fondamento della pratica, si ode sostenere da alcuni che il principio pratico sia il dovere o l'imperativo; da altri, l'idea o l'ideale; da altri, la gioia del bene, o l'aborrimento dal dolore, o la virtú, o l'entusiasmo; e ciascuno di quei diversi teorici ha occhio acuto nello scorgere i difetti delle teorie avverse, ma miope pei difetti della propria. I propugnatori dell'ideale satireggiano la forma poliziesca e sbirresca dell'imperativo categorico; quelli dell'imperativo e del dovere deridono la forma quietistica e di beato rapimento, che è propria della contemplazione degli ideali; quelli della fuga dal dolore non risparmiano sarcasmi agli assertori della gioia; quelli della gioia chiamano ipocriti i piagnoni del dolore, che si procurano anch'essi godimenti e amano anch'essi la vita, *si non caste, caute*. La verità è che tutti del pari, in quanto filosofi, sono nel torto, perché tutti colgono il principio della volontà non già in sé stesso, cioè come la volontà stessa, ma in un concetto empirico che ne dà un aspetto astratto e mutilato. E, d'altro canto, tutti hanno

anche ragione, perché quegli aspetti sono tutti reali, e in ciascuno si possono mostrare impliciti gli altri. L'imperativo categorico, per es., chiude in sé e la volontà (che è vera volontà in quanto comanda sé medesima), e la gioia di essere quel che si vuol essere, e il dolore del non essere, e l'ideale, e la sua necessità di attuarsi e perciò di entrare in lotta contro l'irrealtà, facendosi, per tal modo, imperativo; e via discorrendo.

Loro carattere.

Se nessuna di queste formole, a cagione del suo carattere empirico, è atta a designare con esattezza il principio della Filosofia della pratica, e tutte ne sono sineddochi piú o meno comode, nessuno di questi concetti deve essere trattato come concetto rigoroso, perché, trattato cosí, non c'è nessuno di essi, per giustificato che paia, il quale non possa suscitare e non abbia suscitato ribellioni. All'« uomo del dovere » è stato rimproverato che, attenendosi egli rigidamente al dovere, non adempia veramente il dover suo, perché dimentica lo slancio del cuore; all'« uomo virtuoso », che cessi quasi di esser tale pel solo fatto che della virtú fa professione; all'« onest'uomo », che non v'ha peggior canaglia della gente onesta; al «*pius Æneas*», che la sua pietà è egoismo; e, in genere, in tutti questi casi si è ricordato che un po' di vizio è indispensabile alla virtú come la lega ai metalli. Anche al pentimento e al rimorso, cotanto raccomandati come procedimenti di purificazione, non sono mancati gli obiettanti: e non basta (si è detto) che si sia commesso un male? bisogna anche aggravarlo col perdervi tempo intorno, quasiché col pianto e col dolore si rimedî a quel danno? Ma altri ha risposto che, considerata l'umana nequizia, meglio è eccedere nel rimorso che passarvi sopra leggermente. All'umiltà è stato contrapposto, come piú virile, il *sume superbiam*, e piú nobile, la *laudum immensa cupido*; all'abito del tormentar sé stessi, il *servite Domino in lætitia*: come, per contrario, colui che è troppo

fiducioso in sé è stato ammonito con l'altro detto, non meno biblico, del *beatus homo qui semper est pavidus.* Obiezioni e risposte, che possono tutte serbar valore e verità per le situazioni empiriche cui si riferiscono, ma che non serbano né valore né verità nella filosofia, per la quale tutte sono false, perché si fondano su distinzioni non filosofiche. Il rimorso, per es., non ha valore per sé, ma come passaggio all'attività, che senz'esso non si effettuerebbe e che anzi è quel rimorso stesso: l'abito virtuoso non ha valore per sé, ma solo in quanto si viene facendo e si conserva con continui sforzi; il dovere non può essere diverso dallo slancio dell'animo, né entrambi differiscono dall'atto volitivo; la fiducia è insieme trepidazione; l'umiltà fa tutt'uno con la superbia del merito. Pel filosofo, insomma, la dialettica della volontà si assolve tutta quanta nel concetto della volontà, intesa nella sua attualità e concretezza, e perciò come il farsi del bene contro il male e attraverso il male.

III

L'ATTO VOLITIVO E LE PASSIONI

La molteplicità delle volizioni e la lotta per l'unità.

Se le volizioni si seguissero l'una l'altra, per cosí dire monadisticamente, ciascuna chiusa in sé, semplice, impenetrabile, irrelativa, sarebbe impossibile rendersi conto del momento ch'è in esse della contradizione, dell'arbitrio, del male. Ma, in verità, l'individuo è sollecitato a un tempo da molteplici, o, per parlare piú esattamente, da infinite volizioni; in ogni istante, egli è microcosmo, e in lui si riflette tutto il cosmo e a tutto il cosmo egli reagisce, volendo in tutte le direzioni. Questa infinità di volizioni, che è di ogni individuo, può essere comprovata da quanto accade nell'apprendere le opere della poesia, dove si vede che uno stesso individuo è capace di rifare in sé le più varie e opposte disposizioni psicologiche, e sentirsi a volta a volta mite e sanguinario, goditore e austero, Achille e Tersite: il che non potrebbe se di tutti quegli atteggiamenti volitivi non avesse in sé stesso in qualche modo l'esperienza. Ma anche se si voglia restringersi a quelle volizioni che piú direttamente si congiungono alla situazione storica determinata (sebbene ogni situazione storica sia, in realtà, situazione cosmica), a quelle che si chiamano volizioni del momento, si ha sempre, se non un caos, certo una molteplicità, o per lo meno una dualità di volizioni.

Se a quel caos, a quella molteplicità, a quella dualità l'individuo si abbandonasse, sarebbe in sull'istante dilacerato, frantumato, distrutto. Ma egli non vi si abbandona, anzi è individuo, cioè volitivo e operante, appunto perché rinunzia alla falsa ricchezza dell'infinito o a quella angosciosa della molteplicità e dualità, attenendosi di volta in volta a una volizione sola, che è la volizione corrispettiva alla situazione data.

Molteplicità e unità come male e bene.

La volizione è dunque risultamento di una lotta nella quale l'individuo ricaccia indietro tutte le altre infinite volizioni. E quando, in questa lotta, la volizione unica non si afferma a pieno, si rimane in balía della molteplicità; e l'arbitrio si volge a una volizione che non è quella che si dovrebbe volere e che si sente di volere e che si vuole in qualche modo; e la volontà è scissa in varie direzioni e contradittoria, l'azione non è positiva ma negativa, non veramente azione, ma piuttosto passività. La molteplicità delle volizioni genera dunque il momento dell'arbitrio, della contradizione, del male nell'attività pratica. La quale si potrebbe definire: l a v o l i z i o n e c h e v i n c e l e v o l i z i o n i; come il contrario di essa, l'arbitrio, è i l c o n t r a s t o d e l l e v o l i z i o n i a l l a v o l i z i o n e.

Le volizioni escluse, e le passioni o desiderî.

Le volizioni, che volta per volta vengono ricacciate indietro ed escluse per far luogo all'atto volitivo, sono variamente designate nel linguaggio comune e in quello degli psicologi come a p p e t i t i, t e n d e n z e, i m p u l s i, a f f e t t i, v o g l i e, v e l l e i t à, a s p i r a z i o n i, d e s i d e r î, p a s s i o n i, e simili. Ma a noi, secondo il nostro solito, non importa andare formando o difendendo simili classi in senso naturalistico e psicologico; né, per conseguenza, distinguere l'appetito dal desiderio o l'affetto dalla passione, con limiti di necessità malcerti o arbitrarî. Quel che ci preme è solamente la distinzione netta, e il limite non arbitrario ma reale, tra la volizione e le volizioni, o, come ora pos-

siamo dire, il rapporto tra la volizione vera e propria, e le passioni o desiderî.

Passioni o desiderî come volizioni possibili.

Le passioni o desiderî sono e non sono volizioni: non sono volizioni rispetto alla sintesi volitiva, che escludendole le annulla come tali; sono invece volizioni, se si considerano in sé, perché possono, in condizioni mutate, formare il centro di nuove sintesi. Si suol dire che non si può volere l'impossibile, ma che ben si può desiderarlo. E il detto non è esatto, perché l'impossibile, il contradittorio, non è oggetto nemmeno di desiderio. Nessuno desidera trovarsi contemporaneamente in due luoghi diversi, o costruire un triangolo che sia insieme quadrato; e se anche si manifestano a parole di siffatti desiderî assurdi, le parole sono assurde, ma i desiderî o non saranno quelli che si asseriscono o non sussisteranno nemmeno come desiderî. Bisogna dire, invece, che sotto un certo aspetto tutti i desiderî (e non alcuni soltanto) sono desiderî dell'impossibile (se cioè si considerano come volizioni inattuali e in quel momento inattuabili); ma sotto un altro aspetto tutti sono possibili, anzi debbono definirsi per l'appunto: volizioni possibili. Ciò è provato dal loro diventare via via attuali, secondo che muti la situazione di fatto. Se (per recare un esempio semplicissimo) un individuo, occupato in un lavoro, ricaccia indietro con la sua volizione e azione il desiderio del cibo o del sonno, quel desiderio è nullo in quel punto, come volizione attuale; ma non per ciò perde il suo intrinseco carattere volitivo, tanto che, scoccata l'ora del pasto o del sonno, esso dalla possibilità passa all'attualità e diventa volontà di cibo e di sonno. Il sofisma precedentemente criticato, mercé cui un'azione sbagliata e cattiva (tale cioè che soggiaccia alla passione o al capriccio) viene giustificata col mostrare che ha avuto legittimo motivo e risponde a una buona intenzione, si appella a questo carattere di possibi-

lità, che è di tutti i desiderî, e artifiziosamente lo converte in carattere di attualità, sostituendo alla situazione data la situazione immaginata.

La volizione come lotta contro le passioni.

Il rapporto che abbiamo definito tra volizione e passioni o desiderî, spiega perché la volontà sia apparsa molte volte nient'altro che lotta contro le passioni, e la vita una milizia *(vivere militare est)*; e, altre volte, nient'altro che passione essa stessa. La volontà è omogenea con le passioni, e non si oppone già alla natura della passione, che è la sua natura medesima, ma alla loro molteplicità. E ben si è detto che solo la passione opera sulle passioni; e, così dicendo, nulla si è detratto alla forza della volontà, perché la volontà è passione tra le passioni. Persino il poeta che si libera dalle passioni oggettivandole nella contemplazione, o il filosofo che se ne libera facendole oggetto d'indagine speculativa, riesce a ciò soltanto perché può affermare sulle passioni la passione: la passione per la poesia o per la filosofia.

Critica della libertà di scelta.

Nondimeno bisogna guardarsi dall'enunciare questo rapporto in forma falsa, come accade nella cosiddetta teoria della l i b e r t à d i s c e l t a, nella quale la volontà viene concepita come facoltà che sceglie una volizione tra le altre e la fa sua. La volontà non isceglie una volizione (fuorché per metafora), ma sceglie, per così dire, la scelta stessa, ossia si fa volontà tra i desiderî, che non sono volontà. Né bisogna concepire le possibili azioni che restano escluse, come una graduatoria innanzi allo spirito, il quale voglia, per es., *a*, e non voglia *b*, *c*, *d*, *e*, e così via, pure attribuendo a esse vario valore, simboleggiato da una serie di numeri decrescenti, che dalla volontà trionfante (*a*), segnata (poniamo) con 10, via via discendono a *b*, *c*, *d*, *e*, segnate rispettivamente con 9, 8, 7, 6. In realtà, le volizioni escluse (*b*, *c*, *d*, *e*,) non ritengono, pel fatto stesso che sono escluse, valore alcuno attuale. Potranno acquistarlo, ma in altre

situazioni, diverse da quella che si ha dinanzi; e non è lecito rendere compresenti in una sola le situazioni successive, e molto meno determinarle quantitativamente e numericamente, fuorché in modo simbolico. Metaforiche e simboliche sono anche le proposizioni, che presentano la volontà talora come la volizione più forte rispetto alle passioni o desiderî, e tal'altra come la più debole rispetto a queste, che sembrano le più forti (secondo, cioè, che si consideri il momento attivo o il momento passivo della volontà, la sua vittoria o la sua sconfitta): forza e debolezza, intese come determinazioni quantitative, non hanno alcun luogo nel concetto dello spirito.

Significato della così detta precedenza dei sentimenti sull'atto volitivo.

Lo stabilito rapporto chiarisce altresì la teoria generalmente ammessa della necessaria precedenza dei sentimenti come condizioni per l'atto volitivo. L'atto volitivo è preceduto, infatti, da una molteplicità cozzante di volizioni, da un brulichío di passioni e desiderî, al quale esso sormonta, e perciò può sembrare che segua non a volizioni, ma a qualcosa di diverso dalla volizione, che sia da chiamare sentimento. E diverso è veramente, ma solo perchè plurale di quel singolare. La relazione rimasta oscura delle passioni e desiderî con l'atto volitivo è un'altra tra le cagioni, che hanno fatto sorgere e serbare la confusionaria categoria del « sentimento ».

Polipatismo e apatismo.

Finalmente, sempre in forza del rapporto che si è stabilito, restano confutate le due opposte teorie che hanno avuto corso circa le passioni: quella che fa consistere l'efficace esplicazione della vita pratica nel lasciar libero sfogo alle passioni, reputandole tutte sacre in quanto tali, e che perciò potrebbe denominarsi del polipatismo; l'altra, che predica lo sradicamento e la distruzione di tutte le passioni per fondare il dominio assoluto della ragione o della volontà razionale, e che perciò potrebbe denominarsi dell'apatismo. Il polipatismo non tiene conto, tra

le passioni, di quella per l'appunto che è la passione per eccellenza, e che sola diventa attuale ricacciando le altre: la volontà. L'apatismo, cadendo nell'errore opposto, tiene conto della sola (astratta) volontà, e perciò neppure di questa, che da sola, da astrattamente sola, è tanto impotente quanto, nell'altro caso, il eaos delle passioni cozzanti.

Erroneità di entrambe le opposte tesi.

Le due enunciate teorie, che stanno ambedue in cosí stridente contrasto verso la realtà, solo di rado e fugacemente ardiscono affermarsi, nel corso della storia, in forma rigorosa e pura. Al qual proposito è da avvertire che non bisogna scambiare le formole teoriche, date di sopra, coi programmi di certi gruppi, sétte, associazioni o individui, che a parole propugnavano il polipatismo e l'apatismo, laddove in realtà erano, e non potevano non essere, tutt'altra e meno impossibile cosa. L'assoluto polipatismo o l'assoluto apatismo si otterrebbe dall'individuo solamente nella disgregazione e nell'annientamento; e perciò quelle sétte, gruppi, società e individui, nel conformarsi alle ricordate formole filosofiche, intendevano esprimere semplici tendenze pratiche; o, anche, quelle formole sono state loro applicate per iperbole, nell'atto di condannare quelle tendenze. Di certo, vi ha individui cosí fiacchi da suggerire l'immagine dell'assenza di volontà: essi corrono in qua e in là dietro a ogni loro desiderio, o lasciano aperto e indifeso l'animo loro all'impeto delle passioni che lo devasta come il vento e la gragnuola fa dei campi. Diceva il Magnifico Lorenzo (con la consueta finezza e adombrando un pensiero profondamente etico) a Piero suo figliuolo, dedito a ogni piacere e capriccio: «E' non mi vien mai voglia alcuna, che tu non te la cavi»[1]. E il giovane dissoluto, del quale il De Musset narrò la tragedia, può valere

[1] L. Domenichi, *Della scelta de motti, burle et facetie* (Firenze, 1566), p. 14.

come esempio della stessa disgregazione per opera di passioni più violente:

> Ce n'était pas Rolla qui gouvernait sa vie:
> C'étaient ses passions; il les laissait aller,
> Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler...

Ma anche in codesti casi estremi e tipici la volontà e il dominio delle passioni non mancano mai del tutto: altrimenti sarebbe impossibile vivere, non che un tratto di vita, un giorno, un'ora, un minuto. Per l'altro verso, un individuo, per apata e asceta che sia, non si libera mai del tutto dalle passioni e dai desiderî. Nella biografia di non ricordo più qual santo o beato, si legge che colui era pervenuto a tal punto di perfezione, che qualunque cibo mettesse in bocca non sentiva altro sapore se non come di arida paglia. Lasciando ai competenti l'indagine circa il modo in cui potevano adempiere al loro ufficio un palato e uno stomaco così poco distinguenti, e circa le conseguenze che ne derivavano per l'utilità e produttività sociale di un individuo così stranamente perfezionato, certo è che, per nutrirsi e vivere, quel santo doveva sentire, se non altro, la periodica appetizione o desiderio della paglia come cibo. Spesso, poi, l'apatia è nient'altro che violentissima e tenace, per quanto disordinata passionalità, rivolta all'ozio. L'attività, a ogni modo, si riafferma con lo scotimento dell'apatia (stato d'inerzia prossimo alla morte), col dissolversi di quel ghiaccio, *grata vice veris et favoni*, mercé il ricomparire dei desiderî, di quei « moti soavi », di quei « palpiti », di quelle contrazioni di dolore ed espansioni di piacere, che Giacomo Leopardi ritraeva nel suo *Risorgimento*, preso da stupore come innanzi al mistero stesso della vita.

Significati storici e contingenti di esse.

Alle formole opposte del polipatismo e dell'apatismo sono toccati altri significati, contingenti e storici, che conviene accennare per impedire il solito inavveduto passag-

gio, causa di tanti errori, dalle tesi filosofiche alle tesi empiriche. Il ritorno al mondo e alla natura, che è uno dei tratti piú spiccanti del Rinascimento e della stessa Riforma; il diritto delle passioni, affermato dal Romanticismo nel suo periodo iniziale; il neopaganesimo, che ha dato all'Italia dei tempi nostri la poesia di Giosue Carducci; furono a volta a volta nient'altro che benefiche reazioni contro l'oziosa vita monastica del Medioevo, contro la pedanteria protestante, contro il degenere romanticismo, sprezzatore del mondo reale e sognatore d'ideali contradittorî. E reazioni benefiche furono, in tempi e condizioni diverse, l'ascesi cristiana, la povertà francescana o la rigidezza puritana. Tanto che noi sogliamo congiungere nella nostra ammirazione eroi dell'astinenza ed eroi della passione, assertori dello spirito e assertori della carne; i quali, in forme diverse perché in situazioni storiche diverse, vollero tutti e sempre l'elevamento dell'uomo. Ognuna di quelle forme storiche può essere, com'è stata, oggetto di biasimo e di satira; ma solo se venga còlta nel periodo di decadenza, quando ha già assoluto il proprio cómpito e non è piú veramente sé stessa, ma la sua spoglia inanime. I frati delle novelle cinquecentesche non sono piú i compagni di san Francesco, cosí come gli scostumati italiani della tarda Rinascenza non sono gli operosi mercanti e filologi e artisti, che la promossero; e sarebbe grave mancanza di senso storico trasportare agli uni i caratteri degli altri, come si usa dagli spiriti superficiali o partigiani. Un medesimo fatto storico (fu detto argutamente) suole presentarsi due volte nel tempo, ma la prima come tragedia, la seconda come commedia.

Il signoreggiamento delle passioni, e la volontà.

Le forme storiche che abbiamo ricordate, e che sono parse casi tipici di sfrenata o di repressa passione, hanno veramente valore positivo, perché rappresentano la sintesi pratica, che variamente vince e contiene a volta a volta

le passioni divergenti e rovinose. E con ciò si è data risposta alla domanda: se si possano o no dominare le passioni, e se l'uomo sia libero o schiavo. Si dominano, e nel dominarle è la vita; non si dominano, e si fa un passo verso la morte: dominarle e non dominarle sono i poli stessi, positivo e negativo, della volontà; né l'uno si può pensare abolito senza pensare abolito anche l'altro.

Ma il lavoro del dominarle è aspro, come aspra è la vita tutta, la « dolce vita ». Le passioni, cacciate indietro e raffrenate dalla volontà, fremono in noi tumultuando, sebbene vinte. Si strappano le piante ingombranti, ma non le loro radici e i germi. L'uomo, che si considera indurato a ogni sorta di prove, è pur sempre sensibile e sofferente: l'uomo, che pare calmo, ha tuttavia nel fondo del suo essere l'agitazione. Come il lavoro che si dice fisico depone veleni in fondo all'organismo, cosí, in fondo all'anima, il lavoro che si dice spirituale. Di qui l'amarezza, che è negli uomini che hanno molto voluto e molto operato, e il loro *cupio dissolvi*, la loro aspirazione a quella riva dove tutto ha pace. Sublimemente il poeta immagina il vecchio Lutero, dopo le sue tante lotte, dopo le sue faticate vittorie, che nel mezzo del popolo da lui svegliato a nuova vita, « guardandosi a dietro », sospira:

— Signor, chiamami a te! Stanco son io;
pregar non posso, senza maledire.

IV

GLI ABITI VOLITIVI E L'INDIVIDUALITÀ

Stati d'animo e passioni.

Appunto perché le passioni sono volizioni possibili e hanno sempre contenuto particolare, non è esatto considerare come passioni la gioia e il dolore, l'entusiasmo e la depressione, la contentezza e la scontentezza, la tranquillità e il rimorso, e altrettali coppie di contrarî. Queste coppie sono concetti empirici costruiti sulla distinzione dialettica della libertà e dell'antilibertà, del bene e del male; laddove i concetti empirici delle passioni debbono fondarsi sulla varia determinazione dell'attività volitiva secondo gli oggetti, per es.: passione per la celebrità, per l'arte, per la politica, per il lusso, per la vita campestre o cittadina, per la caccia, per la pesca, e cosí via dividendo o riunendo come meglio accomoda.

Le passioni intese come abiti volitivi.

Giustificata, sebbene pur sempre di carattere empirico, è anche la distinzione che si suole porre tra gli affetti, gl'impulsi, i desiderî da un lato, e le passioni dall'altro, considerando queste non già come il singolo e istantaneo desiderio o impulso che spinge a una singola azione, ma come inclinazione o abito di desiderare e volere in un certo indirizzo. In questo significato la passione sarebbe poi concetto generico (sempre empirico), che potrebbe dividersi (empiricamente) nelle varie classi della virtú e dei vizî, perché la virtú non è altro che passione o abito ad azioni razionali, e il vizio il contrario.

Importanza e natura di questi.

Codeste passioni o abiti volitivi non sono rigidi e fissi, perché niente di rigido e di fisso v'ha nel campo del reale. Come il letto del fiume regola il corso del fiume e ne viene insieme di continuo modificato, cosí accade delle passioni e degli abiti volitivi che la realtà viene formando e modificando, e nel modificare forma da capo e nel formare modifica. Perciò qualcosa di arbitrario vi ha sempre nel definire gli abiti come se rispondessero a una realtà ferma e ben delimitata. Gli abiti non sono categorie né sono pensabili come concetti distinti, ma sono il simile nel dissimile, dissimile anch'esso in sé stesso, e nondimeno in certo modo discernibile da altri gruppi di fatti dissimili. La loro importanza è grande, perché costituiscono come l'ossatura del corpo della realtà. E in essi ha fondamento l'individualità, intesa come concetto empirico, nel qual caso non designa altro che un complesso di abiti piú o meno duraturi e coerenti.

Il signoreggiamento delle passioni in quanto abiti volitivi.

Il carattere delle passioni come abiti volitivi, di essere insieme fisse e mobili, ossia solo relativamente fisse e solo relativamente mobili, è il principio che vale a risolvere alcuni quesiti assai dibattuti, e certamente assai gravi, di Filosofia della pratica. E in primo luogo, intendendo le passioni come abiti, la domanda se le passioni possano dominarsi o no, e nell'affermativa in quali limiti, riceve significato alquanto diverso, che spiega l'interessamento che essa ha sempre suscitato. Nulla, infatti, ci toglie cosí brutalmente la coscienza della libertà e della personalità, e ci fa sentire in modo cosí sconfortante la nostra impotenza, la nostra umana miseria, quanto il trovarci con la buona intenzione o l'appena iniziata azione dinanzi alle forze scatenate delle nostre passioni e degli abiti a quella contrarî, che col loro frastuono assordante coprono la voce debole e timida della incipiente azione, la soverchiano con la loro prepotenza e ci rapiscono per vie note e abor-

rite. Si cade allora nella sfiducia e nell'avvilimento; ci reputiamo perduti per sempre: la libertà e la volontà ci sembrano favole da adornarne le prediche e i libri dei moralisti. Il saggio che ricorda all'uomo l'assoluto imperio ch'egli ha sulle passioni, e lo esorta a non turbarsi mai e a rimemorare le venti o ventiquattro lettere dell'alfabeto affinché lo spirito abbia tempo di raccogliere le forze e di resistere e vincere, ci appare gonfio e credulo recitatore di formole o uomo frigido che non ha mai amato e odiato davvero, e che misura gli animi pieni e riboccanti degli altri sul suo, vuoto o quasi. E si ride volentieri delle « corte gambe » che hanno ideali e buone intenzioni; e si rilegge con gusto non iscevro di amarezza qualche novelletta del genere di quella volteriana: *Memnon ou la sagesse humaine*, recante in fronte la bene appropriata epigrafe:

> Nous tromper dans nos entreprises,
> C'est à quoi nous sommes sujets:
> Le matin, je fais des projets,
> Et le long du jour, des sottises;

o, tutt'al piú, si conclude che di una passione cattiva non c'è modo di liberarsi se non con un'altra parimente cattiva, di un vizio con un vizio, « come d'asse si trae chiodo con chiodo ».

Difficoltà e realtà del dominarle.

Eppure, chi si strazia e si sdegna, chi ride e conclude a quel modo, non ha ragione. Cioè, ha ragione di ridere degli ingenui saggi e degli esosi predicatori e moralisti, perché le loro sono, di certo, teorie semplicistiche e false; ma ha torto di non scorgere che semplicistica e falsa è anche la sua, che corre all'estremo opposto. Che cosa pretenderebbero gli ingenui? che le passioni sgombrassero di colpo, al primo cenno reciso, il nostro animo? Credono forse che siano tenere erbette o fiorellini, che un bimbo ha attaccato alla superficie delle zolle? E, nel tentativo di

strapparle, è giusto allora che si avvedano che esse sono invece piante rigogliose e tenaci, profondanti le loro intricate e ramificate radici assai addentro nel terreno. Se lenta è stata la formazione delle passioni, ossia degli abiti, lento sarà il processo di dissoluzione. Lento, e nondimeno guidato dalla volontà: una malattia non si guarisce con un atto temerario di volontà, ma la volontà indirizza e sorregge il processo della guarigione, e apre (come può chiuderlo) l'adito alle forze medicatrici della natura. E, appunto come per le malattie, si deve lasciare che le passioni facciano il loro corso, solo invigilando che il corso coincida con la cura. I «saggi», che spacciano ricette di cure rapide e radicali, meritano di essere considerati come i Dulcamara dei malanni morali; ma, oltre i Dulcamara, ci sono i medici, e ci siamo noi stessi, medici di noi stessi. I quali poi adopereremmo un pessimo e illusorio metodo di cura, se accettassimo la pratica, spesso raccomandata, di distrarre passione con passione, ossia vizio con vizio, aggiungendo, per tal modo, vizio a vizio; come coloro che curano i mali del corpo coi narcotici o con gli eccitanti aggiungono sovente malattia a malattia.

Gli abiti volitivi e l'individualità.

Gli abiti, dunque, non meno che i singoli atti volitivi onde furono e sono costituiti, in quanto si oppongono alle nuove sintesi volitive possono essere, e sono di continuo, vinti e modificati. Ciò riconferma la teoria che si è esposta nel criticare le pretese del polipatismo che sconoscevano la volizione per le volizioni, e la estende alla confutazione dello sconoscimento dell'abito virtuoso per gli abiti viziosi. Ma in questo campo hanno riscontro altresí le pretese dell'apatismo; e contro di esse bisogna asserire l'efficacia peculiare e grande degli abiti volitivi a dare forma concreta alla virtú. Questa seconda posizione critica è quella che afferma il valore della particolarità o individualità nel campo pratico.

Negazioni dell'individualità per l'uniformità; e critica di esse.

Ogni individuo, secondo le circostanze tra le quali viene al mondo, è fornito, come si dice, da natura di certi abiti determinati; e altri ancora ne acquista lungo la vita, per effetto delle vicende ed esperienze attraverso cui passa e delle operazioni che compie. Quegli abiti, che ha fin dal nascere, sono le attitudini, disposizioni e tendenze che si chiamano naturali; e gli altri, quelle che si chiamano acquisite. L'individuo non è in realtà, come si è avvertito, se non questi gruppi di abiti, e muta col mutare di essi. Ora, è razionale e possibile (le due domande ne formano qui una sola), che l'individuo nel suo volere e operare si disfaccia di tali abiti? È possibile considerarli cose prive di valore? Si può stabilire un'antinomia tra individualità e azione razionale, come tra male e bene? — I livellatori, che a tutti gl'individui pretendono imporre un medesimo cómpito; che della femmina vogliono fare un maschio, del poeta un ragionatore, dello scienziato un guerriero, del santo un industriale, cioè dare a ciascuno, in tutto o in parte, il cómpito altrui; — i sognatori di una società futura in cui questa immaginazione diventerebbe realtà, e un poeta vacherebbe al suo poema dopo aver fatto ogni giorno per dovere sociale quattro ore il sarto e altre due il cuoco o il cameriere di trattoria; — tutti i pedanti dell'astratta regolarità, nei quali ci scontriamo con gran fastidio nella vita; — ecco la nuova manifestazione degli «apatisti», i quali, come nella teoria dell'atto volitivo propugnavano un'astratta azione condotta dalla mera volontà razionale nel vuoto delle passioni, cosí ora, nella teoria degli abiti volitivi, propugnano un astratto abito razionale, un modello di umana attività, al quale tutti gl'individui dovrebbero conformarsi. A confutarli basterebbe forse qualche osservazione di buon senso, come questa del Vauvenargues: «*Il ne faut pas beaucoup de réflexion pour faire cuire un poulet; et, cependant, nous voyons des hommes qui sont toute*

leur vie mauvais rôtisseurs; tant il est nécessaire, dans tous les métiers, d'y être appellé par un instinct particulier et comme indépendant de la raison». Ma poiché si potrebbe dire che vogliamo risolvere una questione grave con una barzelletta, ricorderemo che l'atto volitivo e le passioni, la volizione e le volizioni, sono tagliate nella stessa stoffa (benché l'una sia attuale e le altre soltanto possibili, l'una positiva, le altre negative), e che la natura del volere importa situazioni di fatto determinate; onde non si vuole mai in universale, ma sempre in particolare. Allo stesso modo la virtú, l'abito virtuoso della volontà, non è di natura diversa dagli abiti della volontà in genere, dalle passioni; ed è sempre particolare e individuale come quelli. Coloro che imprendono la guerra contro gli abiti individuali non riescono mai a sostituirli con un abito universale, che è inconcepibile; ma, tutt'al piú, con altri abiti, similmente particolari e individuali. Il poeta, che nella ideata società futura farà il sarto, il cuoco e il cameriere, farà tutte codeste cose da poeta: il che potrà essere, forse, un vantaggio, ma piú probabilmente sarà il contrario, secondo che giudicheranno i futuri consumatori di vesti e di desinari. E, del resto, non vediamo anche ora le donne volgersi agli studî severi della filologia, della filosofia e delle matematiche? Ma, salvo casi rarissimi, donne restano sempre: la loro opera scientifica, priva di originalità, non è come quella dell'uomo, adempiuta con la completa dedizione di tutto il proprio essere alla ricerca della verità o al conseguimento della perfezione artistica; e se, nel meglio della piú astrusa indagine, a quelle scienziate e scrittrici passa pel capo l'immagine della sposa e della madre, lasciano in asso le categorie filosofiche, gli schemi di flessione e gli spazî rigati o tangenti, e sospirano pei figli non nati e pel marito non incontrato. È utile codesta distorsione degli abiti naturali? Parlando in genere, è un fare e disfare;

uno spreco della ricchezza sapientemente accumulata e capitalizzata dalla Realtà nel corso della sua storia.

Temperamento e carattere. Indifferenza del temperamento.

Certamente, la disposizione naturale o acquisita non è la virtú; e il temperamento (poiché temperamento non è altro che complesso di abiti e attitudini) non è il carattere. Ma la virtú e il carattere richiedono abiti e passioni, delle quali porgono la sintesi volitiva e razionale, e sono la forma di quella materia. E, come la materia astrattamente considerata non è né male né bene, cosí gli abiti e le passioni (come è stato benissimo osservato) non sono per sé stessi né virtú né vizî: sono fatti. E dei fatti bisogna tener conto, perché, della trascuranza, si vendicano. D'altro canto, abiti e passioni mutano certamente, ma non già a salti e a capriccio, sí bene a poco a poco, e sempre sul fondamento degli abiti e passioni preesistenti.

La scoperta del proprio essere.

Il primo dovere di ogni individuo che voglia efficacemente operare consiste perciò nel cercare sé medesimo, nell'indagare le proprie disposizioni, nello stabilire quali attitudini abbia in lui deposte il corso della realtà cosí nel momento della sua nascita come durante il lavorío della sua vita individuale: nel conoscere, cioè, i proprî abiti o passioni, non per discacciarli ma per adoprarli. La ricerca non è agevole, e in essa si viene di solito spendendo il periodo preparatorio della vita, la giovinezza. Pochi sono i fortunati che abbiano per tempo netta e ferma coscienza dell'esser loro e del loro dovere: i piú cercano e trovano dopo molti erramenti; e se talora codesti erramenti (com'è scritto nella dedica della *Scienza nuova*) « sembrano traversie e sono opportunità », altre volte restano un poco fecondo provare e tentennare; donde gl'inconcludenti per intere vite, gli eterni giovani, gli aspiranti a molti o a tutti gl'indirizzi dell'attività umana, incapaci a tutti. Ma quando il nostro proprio essere ci si svela, quando vediamo chiara la nostra via, all'agitazione

incomposta succede la calma del lavoro regolare e sicuro, con vittorie e sconfitte, con gioie e amarezze, ma con la vista costante dello scopo, cioè della generale direzione da seguire. Invano chi è disposto e preparato a guidare gli uomini nelle lotte politiche, e ha percezione viva e chiara delle forze e debolezze umane, di ciò che si può e di ciò che non si può fare, ed è provvisto, come si dice, di senso pratico (del senso delle complicazioni e sfumature), tenterà poi (salvo, ripetiamo, casi rarissimi ed eccezionali, e tale riserva è da sottintendere in tutto ciò che andiamo qui dicendo) di prender posto tra i cultori dell'astratto e dell'universale, operazioni che richiedono attitudini quasi contrarie; invano chi è nato per cantare, si proverà a calcolare; invano chi ha mente e animo capaci e alacri a percepire e svolgere i dissidî in tutto il loro duro contrasto, si piegherà a fare invece il conciliatore e il paciere. Peggio che superfluo, è stupido piangere sul proprio temperamento collerico o flemmatico. Vi sono stati santi collerici, che adoperavano perfino il bastone, e santi flemmatici, che riuscivano eccellenti nella paziente persuasione: il mite Francesco, « tutto serafico in ardore », e l'impetuoso Domenico, che « negli sterpi eretici percosse ». La realtà è diversità, e ha bisogno degli uni e degli altri; e ciascuno è bravo se fa bene ciò a cui è chiamato.

L'idea di «vocazione».

Questo concetto della « chiamata » o vocazione ha origine religiosa e ne serba la forma; ma, enunciato dopo le considerazioni che si sono svolte, si presenta svestito di quella forma e ridotto a concetto scientifico. L'individuo non è una « monade » o un « reale », non è un'« anima », creata di un sol getto e impronta da un Dio: l'individuo è la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo, e perciò l'insieme degli abiti che per effetto delle situazioni storiche si sono prodotti. E bisogna accuratamente scansare come erronei quei modi di concepire

onde si parla di un medesimo individuo in due situazioni diverse, o di due individui diversi in una situazione medesima; perché individuo e situazione sono tutt'uno. Ma, definito cosí l'individuo, non resta men vero che ciascuno deve indirizzare la propria vita secondo gli abiti preesistenti, secondo le disposizioni personali; e si ritrova a questo modo il significato giusto delle ricordate idee mistiche e religiose; e le lotte per la ricerca del proprio cómpito possono essere espresse nelle parole che la religione ci ha apprese da bambini: della «vocazione» e «missione» particolare, che a ciascuno di noi è affidata nella vita, fino alla resa di conti finale e alle parole del congedo e del riposo: *Nunc dimitte servum tuum, Domine.* Servi noi siamo della Realtà, che ci genera e ne sa piú di noi; di quella Realtà, che le religioni intravedevano chiamandola Dio, padre e sapienza infinita.

Fraintendimenti del diritto dell'individualità. - L'individualità malvagia.

L'affermazione del diritto che spetta all'individualità nel campo pratico ha preso piú volte (e ai tempi nostri, per effetto del materialismo e naturalismo, piú ancora che nel passato) una forma, non già simbolica e mistica, ma errata e irrazionale, che conviene qui notare, sempre a fine di antivenire possibili equivoci. Infatti, non pochi intendono il rispetto pel proprio essere come il rispetto pel capriccio, cioè per quello che è invece la negazione dell'essere: il diritto dell'individualità come il diritto di far cattive azioni o corbellerie, ossia dell'individualità disgregata. L'affermata necessità del temperamento pel carattere viene scambiata con l'ammirazione pel temperamento considerato in sé stesso, che, in quanto tale, non è né ammirevole né biasimevole, e, restando poi disgiunto dal carattere, si converte in istoltezza e vizio. Di qui l'ammirazione, divenuta ora persino moda letteraria, verso i dissoluti, i violenti, gli omicidi, gl'inquilini dei bagni penali, che piace spacciare per anime coraggiose ed energiche, laddove sono

Le false dottrine circa il nesso di virtú e vizî.

di solito torbide, deboli e vili. — Errate si dimostrano altresí le varie teorie nelle quali si è procurato stabilire il rapporto tra passioni e volontà, temperamento e carattere, intendendo passioni e temperamento nel significato di passioni viziose e temperamento malvagio; ossia considerandoli non puramente in sé stessi, ma già nel loro contrasto verso la volontà razionale: donde i vani e paradossali tentativi di congiungere, armonizzando, vizî e virtú. Cosí è stato asserito che in certi vizî sono adombrate le virtú che si svolgeranno o potranno svolgersi da essi; per es., nella ferocia il valore militare, nella cupidigia la capacità industriale; laddove il vero è che ferocia e cupidigia sono nient'altro che arbitrî e contradizioni, impotenti a generare virtú alcuna, come si vede dalla codardia consueta dei feroci e dalla inettezza degli ingordi e cupidi. Altra volta, il nesso di vizî e virtú è stato presentato quasi miscuglio o contemperamento; e si è affermato che i vizî entrino nella composizione delle virtú, come i tossici nelle medicine. Altra volta, infine, sono stati messi in rapporto causale vizio e virtú, facendosi dei vizî le cause del civile progresso. Ma i vizî, come non sono antecedenti, cosí non sono né componenti né cause delle virtú: queste sono la forza, quelli la deficienza di forza. Si suole affermare comunemente che in ogni individuo le virtú a lui proprie sono accompagnate dai vizî correlativi; ma, se ciò può ritenere valore approssimativo di osservazione empirica, non ha valore alcuno quando si voglia pensare con esattezza; e sono possibili, e si trovano nel fatto, uomini la cui virtú, non che dare in eccessi e in vizî, si svolge euritmica e temperata. E forse quel detto comune mira ad altro, che non riesce a bene esprimere: al fatto che ogni potenza ha la sua impotenza, ogni individuo il suo limite; il che non importa transazione col vizio e col male, ma riaffermazione della verità, che la parte non è il tutto e l'individuo non è l'universale.

L'universale nell'individuale, e l'educazione.

Pure, se l'individuo non esaurisce l'universale, l'universale vive negli individui, la Realtà in ciascuna delle sue forme particolari. L'affermazione del diritto dell'individualità non nega il diritto dell'universalità; o lo nega soltanto in quel carattere astratto, in cui esso, a dir vero, si nega da sè medesimo. L'individuo ha l'obbligo di cercare sé stesso; ma, per fare ciò, ha l'obbligo insieme di coltivarsi come uomo in universale. Una scuola che fosse semplice cultura delle attitudini individuali, sarebbe addestramento e non educazione, fabbrica di utensili, non vivaio di attività spirituali e creatrici. Il vero specialismo è l'universalismo, e il vero universalismo lo specialismo: l'universale non opera se non specificandosi, ma la specificazione non è davvero tale se non contiene in sé l'universalità. Scissi i due termini, che sono per natura indissolubili, si ha o lo sterile generalizzare o lo stupido particolareggiare; e in quest'ultimo verso hanno peccato i tempi nostri, come altri tempi nel verso opposto. Tra i due peccati e i due squilibrî, equilibrato è colui che conosce e adempie la sua propria e individuale missione cosí perfettamente, da adempiere insieme, con essa e per essa, la missione universale dell'uomo.

V

LO SVOLGIMENTO E IL PROGRESSO

Molteplicità e unità: lo svolgimento.

La dimostrazione fin qui svolta che il male è negatività o contradizione, e che questa contradizione si atteggia come molteplicità di desiderî rispetto al carattere unitario dell'atto volitivo, dà campo all'ulteriore domanda: perché mai si abbia quella molteplicità, e insieme quell'esigenza di unità, che ingenerano la lotta e la contradizione. E qui converrebbe osservare che deve essere stata cosa ben vana essersi riempita la bocca, per piú di un mezzo secolo, della parola « evoluzione », se poi si rinnova una domanda come questa, o si resta innanzi a essa smarriti e imbarazzati. Perché la ragione di quel fatto che sembra immotivato, è appunto nel concetto di evoluzione, che, rannodandosi a pensieri assai antichi, si è venuto sostituendo, nei tempi moderni, a quello di una Realtà immobile, di un Dio che esista perfetto e soddisfatto in sé, e crei un mondo per suo svago passaggiero, o all'altro di un complesso di entità che siano eternamente le medesime, con variazioni solo apparenti. Il concetto dell'evoluzione è entrato cosí profondamente nel sangue e nelle ossa degli uomini moderni, che lo ripetono persino coloro i quali non saprebbero renderne conto; lo han fatto proprio persino i meno acuti di tutti, i filosofi positivisti, che si dicono volentieri « filosofi dell'evolu-

zione ». Ma, prima che esso acquistasse, come vaga e confusa formola, divulgazione così larga che è da dire addirittura popolarità, un filosofo geniale lo aveva analizzato e sintetizzato, indotto e dedotto, nella formola speculativa della realtà come divenire: cioè, come sintesi dell'essere e del non essere, impensabili separatamente e solo pensabili nel loro nesso vivente, che è il divenire o lo svolgimento (evoluzione). La realtà è svolgimento, infinita possibilità che trapassa in infinita attualità, e dal molteplice, in ogni istante, si raccoglie nell'uno, per dirompersi daccapo nel molteplice e produrre la nuova unità. L'indagine della dialettica dell'atto volitivo introduce nel cuore stesso della realtà. Per negare la molteplicità, la contradizione, il male, il non essere, bisognerebbe negare insieme l'unità, la coerenza, il bene, l'essere.

Il divenire come sintesi di essere e non essere.

Ma se con la ricordata teoria rimane spiegata la necessità del male pel bene, la necessità del non necessario pel necessario nell'atto volitivo, potrebbe sembrare troppo ardita la sottintesa identificazione dell'atto volitivo, che è dell'uomo, con la realtà, che è dell'universo tutto. Perché (si dirà) il complesso degli altri esseri, che si suole distaccare dal complesso degli esseri umani e a questo contrapporre come natura, o è immobile e non si svolge, o si svolge senza coscienza alcuna di bene e male, di piacere e dolore, di valore e disvalore. E l'una e l'altra tesi è stata asserita, e si è rappresentata la natura ora priva di storia, ora svolgentesi in modo inconsapevole o meccanico. Ma dell'una e dell'altra si sono insieme scorte le contradizioni e le assurdità. « Esseri immobili » è parola vuota di significato; tanto che la scienza empirica si è scontrata anch'essa, dappertutto, con la storia, e ha dovuto parlare di evoluzione degli animali e vegetali, di evoluzione degli elementi chimici, e, perfino, di una storia della luce o del calore. Né meno vuota è l'altra espres-

La natura, in quanto divenire. Risoluzione di essa nello spirito.

sione: « esseri inconsapevoli »; perché l'essere e l'attività non sono altrimenti concepibili se non nel modo in cui conosciamo l'essere nostro, che è coscienza; e la stessa scienza empirica ci addita, sí, negli esseri forme sempre piú rudimentali e tenui di coscienza, coscienze sempre diversamente individuate, ma non ha potuto mai dimostrare l'assolutamente inconsapevole, che è assolutamente inconcepibile. Se la cosiddetta natura è, si svolge, e, se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza; e codesta non è già una piú o meno plausibile congettura, ma conseguenza logica e irrepugnabile di concetti evidenti. Che cosa, dunque, forma ostacolo negli animi all'accettazione di codesta conseguenza, che poi concorda anch'essa con la profonda persuasione umana della comunanza degli esseri tutti tra loro e col Tutto, persuasione manifestatasi nelle filosofie non meno che nelle religioni, nelle speculazioni dei sapienti non meno che nelle ingenue credenze popolari? Fa ostacolo un pregiudizio scolastico, un idolo dell'intelletto, l'ipostasi di quel concetto di « natura », che la Logica ci ha insegnato essere nient'altro che il processo astrattivo, meccanizzante, classificatorio dello spirito umano: si scambia il procedere naturalistico dell'intelletto con la realtà concreta, e, mitologizzando un modo del fare spirituale per cui si spezza la realtà e la si rende materiale, si viene a favoleggiarlo come reale esistenza di una sequela di enti materiali. Dell'errore di tale ipostasi furono schiavi anche quegli idealisti i quali, pur pensando tutto come attività dello spirito, si arrestarono dinanzi alla Natura e ne fecero un gradino inferiore dello Spirito o uno spirito alienato da sé, una coscienza inconsapevole, un pensiero petrificato; e per essa crearono una speciale filosofia (quasi che tutta l'altra non bastasse), che vollero intitolare Filosofia della natura. Ma il pensiero moderno sa ormai come l'uomo si foggi per suo uso il fantoccio o *mannequin* di una natura

immobile, esterna, meccanica; né gli è piú lecito ricadere nell'equivoco e credere puerilmente che quello schema sia un ente o una realtà concreta. Né deve trovare difficoltà alcuna a scorgere dappertutto l'attività, lo svolgimento, la coscienza, con le sue antitesi di bene e di male, di gioia e di dolore. Certamente né le stelle sorridono né la luna è pallida di tristezza: codeste sono immagini da poeti. Certamente gli animali e gli alberi non ragionano come uomini; codesto, quando non è poesia, è grossolano antropomorfismo. Ma la natura, nel suo intimo, anela al bene e aborre dal male; stilla tutta di lagrime e freme tutta di gioia: la lotta e la vittoria è in ogni punto e in ogni attimo della vita universa.

Ottimismo e pessimismo: critica.

Questa concezione della realtà, che riconosce l'indissolubile legame del bene e del male, è di là dal bene e dal male, superando tutt'insieme le immaginazioni dell'ottimismo e del pessimismo: — dell'ottimismo, che non vede nella vita il male e lo considera illusione o tutt'al piú accidente trascurabile, ovvero spera in una vita futura (sulla terra o nel cielo), in cui il male verrà soppresso; — e del pessimismo, che non vede altro che il male, e del mondo fa un infinito ed eterno spasimo doloroso che si convelle in sé stesso e nulla genera. Contro il primo, essa fa valere che il male è veramente il peccato originale della realtà, ineliminabile fintanto che la realtà è, e perciò, come categoria, assolutamente ineliminabile; contro il secondo, che altrettanto ineliminabile è la categoria del bene, senza la quale l'altra non sarebbe. Ed è agevole mostrare come l'ottimista si chiarisca pessimista, e il pessimista ottimista, nelle stesse loro asserzioni. La liberazione dall'individualità e dalla volontà, che il pessimista propone come rimedio radicale, è il rimedio che la realtà, in ogni attimo, adopera essa stessa per sé stessa, perché si libera dalla contraddizione dell'individualità e della volontà arbitraria mercé

l'affermazione della volontà razionale; della quale neanche il pessimista può far di meno nel proporre i suoi ideali di ascesi o di suicidio, che sono poi affatto vuoti o capricciosi e destituiti di validità universale. Veramente, non fa d'uopo opporre un elogio della Morte all'elogio della Vita: l'elogio della Vita è insieme elogio della Morte, perché, come mai si vivrebbe se non si morisse a ogni istante?

L'ottimismo dialettico.

Che se poi piacesse chiamare ottimistica la concezione dialettica della realtà come svolgimento o sintesi di essere e non essere, si potrebbe certamente, ma in significato ben diverso da quello dell'astratto ottimismo. La sintesi è la tesi arricchita della sua antitesi; e la tesi è il bene, l'essere, non già il male, il non essere. Ma anche a questa conseguenza logica, chi vorrà sul serio repugnare? Non sta di fatto che gli uomini, pur tra i loro dolori, sperano e vivono? Non sta di fatto che il mondo non è ancor morto, né sembra abbia pensiero alcuno di morire? E come ciò sarebbe possibile, se il momento del bene non fosse prevalente e terminativo, appunto perché il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo sulla Morte?

Concetto del progresso cosmico.

Questo continuo trionfare della Vita sulla Morte è il progresso cosmico. Sotto l'aspetto nel quale l'abbiamo precedentemente guardato (dell'attività individualizzata), il progresso s'identifica con l'attività ed è lo spiegarsi di questa sulla passività. Ogni atto volitivo, come ogni atto teoretico, è da considerare in sé stesso, cioè nel solo rapporto con la situazione dalla quale esso prorompe; e in ogni situazione nuova l'individuo ricomincia da capo la sua vita, e progredisce appunto perché la situazione è nuova. Ma ben più chiaramente nella contemplazione cosmica, che è quella che ora facciamo, la realtà si dimostra come continuo crescere su sé stessa, nel quale non è concepibile regresso

reale, perché il male, essendo ciò che non è, è irreale, e ciò che è realmente, è sempre e solo bene. Il reale è sempre razionale, e il razionale sempre reale. Il progresso cosmico, dunque, è anch'esso oggetto di affermazione non problematica ma apodittica.

Obiezioni e critica di esse.

Le difficoltà che si possono opporre e si oppongono a questa tesi nascono tutte dalla confusione tra il razionale vero e quello che falsamente si dice tale, tra il reale vero e quello che impropriamente prende questo nome: cioè, tra il reale e l'irreale. Cosí si ricorderà il caso, senza adeguato riscontro nella storia universale, della fine della grande civiltà greco-romana, cui seguí la ritornata barbarie del Medioevo; o il frequente esempio del naufragare di nobilissime imprese; o (per tenerci in un campo che piú da vicino c'interessa) la decadenza filosofica onde all'idealismo della prima metà del secolo decimonono poté seguire un meschino positivismo, che sta a quello come all'eloquenza di attico oratore il balbettío di scolaretto ignorante. Fu, dunque, progresso il Medioevo su quella Roma, il cui ricordo, durante la stessa età di mezzo, rimase nelle fantasie come immagine di perduta dignità? Fu progresso la vittoria della reazione europea contro la civiltà borghese della Rivoluzione e dell'Impero? e, in Lombardia, la nuova dominazione austriaca succeduta al Regno italico, o nelle provincie napoletane la restaurazione borbonica dopo la Repubblica del 1799 e il Decennio francese? Fu progresso il Comte sul Kant, Erberto Spencer sullo Hegel? Ma, in codeste domande, punti di vista diversi si alternano e oscillano sotto un nome medesimo; e perciò non si riesce a fare rientrare di colpo quei fatti nel principio stabilito. Bisogna, dunque, particolareggiare. E si vedrà subito che la civiltà antica, in quel che ebbe di veramente reale, non morí, ma si trasmise come pensiero, istituzioni e persino attitudini acquisite, onde via via ricomparve nei

secoli e ancora va ricomparendo; e morí solo in quel che ebbe d'irreale, cioè nelle sue contradizioni, per es. nella sua incapacità a trovare forme politiche ed economiche rispondenti alle mutate condizioni degli spiriti. Parimente il Medioevo, che in parte fu indubbio progresso perché risolse problemi dalla civiltà precedente lasciati insoluti, ne pose altri che non risolse, e che furono risoluti nei secoli seguenti; ma la posizione di questi nuovi problemi, se, col distruggere l'antico senza sostituirvi provvisoriamente o in apparenza nulla, parve regresso, fu in realtà inizio di nuovo progresso. Il medesimo si dica dei precursori, vinti nel loro tempo e vincitori nella storia; e delle reazioni e restaurazioni, che sono tali di solo nome, perché contengono in sé ciò a cui contrastano, non fosse altro pel fatto stesso che vi contrastano: gli eroi e gl'iniziatori, che furono vinti e martiri, sapevano di trionfare, e trionfarono morendo; la croce e il rogo diventarono simboli di vittoria: *in hoc signo vinces*. E, infine, se il positivismo della seconda metà del secolo passato apparve, in complesso, di tanto inferiore all'idealismo, ciò accadde perché era non propriamente filosofia, ma ibrido guazzabuglio di scienze naturali e metafisica, ossia la forma acuta ed estrema di un errore che persisteva altresí nell'idealismo (si rammenti quel che si è detto sopra circa il pregiudizio dell'astratta natura come reale, e della razionalità di una Filosofia della natura); sicché anch'esso fecondò il problema per una migliore soluzione. Molti filosofi vivono oggi, che sono inferiori a Socrate, perché non si sono alzati nemmeno al riconoscimento del concetto; ma coloro che hanno raggiunto ai tempi nostri il livello di Socrate, gli sono superiori, perché, oltre il pensiero di lui, chiudono in sé qualcosa, ch'egli non aveva; e quelli stessi, che stanno logicamente a paro di Protagora, superano costui, appunto perché sono i Protagora del secolo ventesimo. Regresso

reale, dunque, non si ha mai nella storia; ma solamente contradizioni, che succedono alle soluzioni date e preparano le nuove.

Gli individui e la Storia.

Le soluzioni, una volta raggiunte, sono acquisite per sempre; i problemi, una volta risoluti, non risorgono piú, o, che è lo stesso, risorgono in modo diverso dal passato. Con questo indefesso lavoro si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gl'individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo. La Storia è l'accadimento, il quale, come si è visto, non si giudica praticamente, perché trascende sempre i punti di vista particolari, che soli rendono possibile l'applicazione del giudizio pratico. Il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà.

Fato, Fortuna e Provvidenza.

Questa trama storica, la quale è e non è l'opera degli individui, è l'opera dello Spirito universale, del quale gl'individui sono manifestazioni e strumenti. E per tal modo sono state escluse tacitamente le dottrine che riportano il corso delle cose o al Fato o al Caso e alla Fortuna, ossia al meccanismo o al capriccio: le une e le altre insufficienti e unilaterali, come il determinismo e l'arbitrarismo, e ciascuna richiamante in qualche modo l'altra, perché avverte la propria impotenza. L'idea, meccanistica nel suo riposto motivo, di una evoluzione che accada per aggiunta di elementi minimi, viene sempre piú generalmente abbandonata anche in quella regione o frammento di oscura storia che si chiama Storia della natura (e che è la vera e sola possibile Filosofia della natura), nella quale comincia a introdursi la teoria delle rivoluzioni e crisi successive, e l'idea delle libere creazioni che non si lasciano né commisurare né regolare matematicamente. — Ma la somma

razionalità, che guida il corso storico, non dev'essere, d'altra parte, concepita come opera di una Intelligenza o Provvidenza trascendente, secondo accade nel pensiero religioso e semifantastico, al quale non spetta altro valore che di confuso presentimento del vero. Se la storia è razionalità, una Provvidenza la conduce di certo, ma tale che si attua negli individui e opera non sopra o fuori di loro, ma in loro. E quest'affermazione della Provvidenza è anch'essa non già congettura o fede, ma evidenza di ragione. Senza codesta intima persuasione, chi troverebbe in sé la forza per vivere? Donde trarrebbe la rassegnazione nei dolori, il conforto a resistere e persistere? Ciò che l'uomo della religione dice a sé stesso con le parole: « Lasciamo fare a Dio », è detto egualmente dall'uomo della ragione con le altre: « Coraggio, e avanti! ».

L'infinità del progresso e il mistero.

Lo Spirito, infinita possibilità trapassante in infinita attualità, ha tratto, e trae a ogni istante, il cosmo dal caos, ha raccolto la vita diffusa nella vita concentrata dell'organo, ha effettuato il passaggio dalla vita animale a quella umana, ha creato e crea modi di vita sempre piú alti. L'opera dello Spirito non è terminata, né terminerà mai; e il nostro anelare a qualcosa di superiore non è vano. L'anelito medesimo, l'infinità del nostro desiderio, è prova dell'infinità di quel progresso. La pianta sogna l'animale, l'animale l'uomo, e l'uomo il più che uomo: realtà anche questo, se è vero che, a ogni moto della storia, l'uomo supera sé medesimo. Verrà tempo in cui le grandi geste e le grandi opere, che sono ora nella nostra memoria e nel nostro vanto, saranno dimenticate; come noi abbiamo dimenticate le geste e le opere non meno grandi degli esseri genialissimi che crearono quella che chiamiamo vita umana, e che ci appaiono ora selvaggi d'infimo grado e quasi uomini-scimmie. Saranno dimenticate, perché il segno dell'accaduto progresso è la dimenticanza; cioè

la compiuta risoluzione del fatto nel nuovo fatto, nel quale, e non per sé, serba valore. Ma quali saranno per essere nella loro fisonomia particolare e nella loro successione gli stati futuri della Realtà non possiamo conoscere, per la « dignità » stabilita nella Filosofia della pratica, che la conoscenza dell'azione e del fatto segue e non precede l'azione e il fatto. Il mistero è, per l'appunto, l'infinità dell'evoluzione: se questa non fosse, quel concetto non sorgerebbe nella mente dell'uomo, e non sarebbe neppure possibile sforzarlo, come è stato sforzato quando si è voluto farlo valere dove non ha luogo, vale a dire nella coscienza che l'attività spirituale deve avere, e ha pienissima, di sé medesima, cioè delle sue eterne categorie.

Conferma dell'impossibilità di una Filosofia della storia.

La trascuranza del momento del mistero è l'intima cagione dell'errore della cosiddetta Filosofia della storia, la quale assume di ritrarre il piano della Provvidenza e determinare la formola del progresso. In codesto tentativo (quando non afferma, come assai spesso è accaduto, meri filosofemi) essa si prova al vano sforzo di costringere l'infinito nel finito, e di decretare chiusa nel punto che a lei piace immaginare quell'evoluzione, che nemmeno lo Spirito universale può chiudere perché dovrebbe rinnegare sé stesso. Nella Logica, tale errore è stato definito gnoseologicamente come la pretesa di trattare l'individuale quasi fosse l'universale, rendendo individuale l'universale; qui, con altre parole, è da definire come la pretesa di trattare il finito come infinito, rendendo finito l'infinito.

Trasferimento illegittimo del concetto di mistero dalla storia alla filosofia.

L'indebito trasferimento del concetto del mistero dalla storia, dove designa il futuro che il passato prepara e non conosce, alla filosofia, induce a porre come misteri, i quali diano luogo a probabilità e congetture, problemi che constano invece di chiari termini filosofici e che filosoficamente si debbono considerare e risolvere. Che se l'infinito pro-

gresso e l'infinita perfettibilità dell'uomo sono da porre come indubitati, pur ignorando le forme concrete nelle quali il progresso e la perfettibilità si attueranno (ignorandole, perché ora ci tocca non già conoscerle ma farle), non ha poi significato porre come mistero l'immortalità dell'anima individuale o l'esistenza di Dio; perché questi non sono fatti che potranno o no accadere piú presto o piú tardi, ma concetti, che bisogna dimostrare in sé medesimi pensabili e non contradittorî, o determinare in quale forma siano pensabili e non contradittorî. La loro pensabilità sarà bene un mistero, ma di quelli che si ha l'obbligo di schiarire, perché sinonimi di oscurità o confusione mentale. Per intanto, ciò che è dimostrato è la loro impensabilità nella forma tradizionale. Né è vero che essi rispondano a esigenze profonde dell'animo umano. L'uomo non cerca un Dio a lui estraneo e quasi despota che gli comandi e lo benefichi a capriccio, né aspira a un'immortalità che sarebbe insipido ozio; ma cerca quel Dio, che ha in sé, e aspira a quell'attività, che è Vita e Morte insieme.

VI

DUE CHIARIMENTI
ALLA ISTORICA E ALL'ESTETICA

La relazione di desiderî e azioni; e due problemi d'Istorica e di Estetica.

Dalla considerazione dell'attività pratica nella sua dialettica, e in particolare dalla teoria circa il desiderio e l'azione, viene luce su alcuni punti capitali dell'Istorica e dell'Estetica, dei quali, trattando queste discipline, eravamo stati costretti o a toccare appena o a lumeggiarli in modo inevitabilmente inadeguato. Ragione di ciò era che uno svolgimento adeguato e persuasivo richiedeva come espresso fondamento la dottrina circa la qualità e le relazioni dell'attività pratica, che rimaneva colà un sottinteso.

La storia e l'arte.

La storia o racconto storico ha, come si è visto, a differenza delle scienze astratte, stretta parentela con l'arte, perché così l'arte come la storia non costruiscono concetti di classe, ma offrono rappresentazioni concrete e individuate. Senonché la rappresentazione artistica della storia è di continuo rischiarata dalla distinzione critica tra il reale e il possibile, l'accaduto e l'immaginato, l'esistente e l'inesistente, con le conseguenti determinazioni che vi si connettono circa il tale e il tal altro modo particolare di realtà e di accadimento e di esistenza che abbiano avuto luogo. In ogni racconto storico si trovano sempre, esplicite o implicite, le affermazioni: che quel racconto è reale; che un diverso racconto sarebbe immaginario; che la realtà di quel caso

rientra, propriamente, nel tale o tal altro concetto di politica, di diritto, di guerra, di diplomazia, di economia, e via dicendo. Tutto ciò manca affatto all'arte, la quale è, di sua natura, ingenua e scevra di discernimento critico; tantoché non appena le rappresentazioni di essa diventano oggetto di riflessione, si dissolvono come arte, e ricompaiono con mutato sembiante (non piú giovanile, ma virile o senile), come storia.

Il concetto di esistenzialità nella storia.

Ora se, gnoseologicamente considerando, questa distinzione tra arte e storia è affatto determinata quando si è detto che nella storia alla mera rappresentazione si congiunge il predicato di esistenzialità (e con esso tutti gli altri che designano le varie forme dell'esistenza), e che per questa ragione la forma rappresentativa e artistica della storia inchiude in sé, come precedente, il procedere razionale e filosofico; — rimane sempre l'ulteriore problema: quale l'origine di quel predicato di realtà o esistenzialità su cui tutti gli altri si appoggiano? Già fu da noi dimostrato che derivarlo da una misteriosa facoltà chiamata *Fede*, o considerarlo come apprensione di cosa estranea allo spirito in universale, come un *dato* o una *posizione*, era del tutto inammessibile. E accennammo anche che lo Spirito, se riconosce l'esistenza, non può attingerne il criterio altronde che in sé medesimo, e che quel criterio non era poi altro se non la prima riflessione sull'attività pratica stessa dello spirito, la quale dava luogo alla discriminazione di realtà accaduta e realtà solamente desiderata (o aborrita, ecc.), di realtà e irrealtà, di esistente e inesistente.

Origine di esso nella Filosofia della pratica: l'azione e l'esistente, i desideri e l'inesistente.

Tutto ciò si ripresenta ora come semplice conseguenza del chiarito rapporto tra desiderio e azione. Lo spirito conoscitivo, quando apprende e rifà idealmente codesto rapporto, ha nell'enunciarlo enunciato insieme, per la prima volta, le dualità di termini già da noi menzionate e che esprimono variamente il criterio dell'esistenza. Distinguere

i desiderî dalle azioni tanto vale quanto discernere l'irreale dal reale, l'inesistente dall'esistente; e pensare l'atto pratico tanto vale quanto pensare il concetto di esistenza e di realtà effettuale. Per la determinazione del rapporto tra desiderio e azione, e soltanto per essa, non è necessario il criterio dell'esistenza, perché quel rapporto è, esso stesso, quel criterio. Dire: « questo è un desiderio » significa: « ciò non esiste »; dire: « questa è un'azione » significa: « ciò esiste ». I desiderî sono la possibilità; l'atto risolutivo e volitivo, o azione, è l'attualità. Ed è chiaro altresí che esistente e inesistente non sono separabili, come se l'inesistente fosse eterogeneo all'esistente; l'inesistente esiste a suo modo, come la possibilità è realtà possibile: il fantasma esiste nella fantasia, e il desiderio nello spirito che desidera. Cosicché la posizione dell'un termine è insieme la posizione dell'altro correlativo. Ciò che è repugnante e contraditttorio è l'introduzione dell'un termine nell'altro; il che ha luogo quando, nel narrare la storia, si mescolano confondendole in uno, realtà accaduta e realtà desiderata o vagheggiata, e la storia si deforma in leggenda.

La storia come distinzione tra azioni e desiderî, e l'arte come indistinzione.

Si può dire che la storia rappresenti sempre le azioni, e in ciò è implicito che rappresenti insieme anche i desiderî, ma solamente in quanto li distingue dalle azioni: la storia è dunque percezione e ricordo di percezione, e in essa anche le fantasie e immaginazioni sono percepite in quanto tali e collocate al loro posto. E si potrebbe anche dire che l'arte rappresenti solo i desiderî, epperò sia tutta fantasia e non mai percezione, tutta realtà possibile e non mai realtà effettuale. Senonché, mancando all'arte il criterio distintivo tra desiderî e azioni, essa rappresenta, in verità, le azioni come desiderî e i desideri come azioni, il possibile come reale e il reale come possibile; onde piú correttamente si deve dire che l'arte è di qua dal possibile e dal reale, è pura di queste distinzioni, ed è perciò pura

immaginazione o *pura intuizione*. Desiderî e azioni sono, come sappiamo, della medesima stoffa; e l'arte prende quella stoffa nella sua medèsimezza, incurante della nuova elaborazione che sarà per ricevere in un grado ulteriore dello spirito e che del resto non è possibile senza quella prima elaborazione meramente fantastica. Anche quando l'arte s'impadronisce di una materia storica, le toglie per ciò stesso il carattere storico, gli elementi critici; la fa strumento di un suo desiderio o di un suo sogno, e così la riduce daccapo a mera intuizione.

Il fantastico schietto, e l'immaginario.

È da avvertire, per altro, che non bisogna confondere il *fantastico* schietto, che è rappresentazione di un desiderio, con la combinazione meccanica o pratica delle immagini, che si può fare per ozio, per divertimento o per altri fini. Questa operazione (analoga all'altra che l'intelletto compie sui concetti puri e sulle rappresentazioni, combinandoli arbitrariamente negli pseudoconcetti) è secondaria e derivata, e presuppone la prima, la quale le offre il materiale che essa tagliuzza e combina. Niente è piú estraneo e ripugnante alla poesia quanto questo *immaginare* artifizioso, appunto perché esso è estraneo e ripugnante alla realtà. Onde sarebbe vana obiezione quella di chi, accostando a freddo e per capriccio le piú diverse immagini, domandasse di spiegare tutto ciò col proposto fondamento del desiderio e dell'aborrimento (della tendenza e della repugnanza). Siffatte combinazioni, come non appartengono alla poesia, cosí sono prive di quel fondamento.

L'arte in quanto lirica o rappresentazione di sentimenti.

Ma se il rapporto tra desiderio e azione è il motivo ultimo della distinzione tra arte e storia, e questa distinzione è la formola teorica di quel rapporto reale, il concetto dell'arte come rappresentazione di fatti volitivi, presi nella loro natura affatto generica e indeterminata e nei quali il desiderio è come azione e l'azione come desiderio, spiega perché l'arte venga considerata rappresenta-

trice di sentimenti, e un'opera d'arte non sembri avere, e non abbia valore, se non pel suo carattere lirico e per l'impronta che la personalità dell'artista le ha conferita. L'opera d'arte, che ragioni o istruisca su fatti accaduti, e nei ragionamenti e nei nessi storici cerchi il surrogato dei nessi intimi e lirici, è universalmente e giustamente condannata come fredda e meccanica. All'artista non si domanda né sistema filosofico né notizie di fatto (se cose di questo genere si trovano nella sua opera, vi sono *per accidens*), ma il suo proprio sogno: nient'altro che l'espressione di un mondo desiderato o aborrito, o variamente contessuto di desiderî e aborrimenti. Che egli ci trasporti in questo sogno, nel rapimento della gioia o nell'incubo del terrore, nella solennità o nell'umiltà, nella tragedia o nel riso, e non gli chiederemo altro: concetti e fatti, e come la realtà sia metafisicamente costituita, e come essa si sia svolta nel tempo, sono tutte cose che attingeremo altronde.

Identità tra realtà ingenua e sentimento.

Potrà sembrare che a questo modo il campo dell'arte venga assai ristretto, e che da esso si escluda l'ingenua rappresentazione del reale. Ma codesta ingenua rappresentazione è appunto la rappresentazione della realtà come sogno. Perché la realtà (ormai ci è noto) altro non è che divenire, possibilità che passa all'attualità, desiderio che si fa azione, dalla quale il desiderio ripullula insaziato. L'artista, che la rappresenta ingenuamente, ne dà per ciò stesso la lirica. Non ha bisogno di aggiungervela, lui, di fuori, quasi nuovo elemento: se fa ciò, è cattivo artista, e viene biasimato come cacciatore di commozioni, enfatico, convulso, fastidiosamente sentimentale, sforzatamente giocoso, ossia introduttore del proprio capriccio nella coerenza dell'opera, confonditore della propria empirica personalità con quella artistica, che è nell'individuo empirico ma non si adegua a questo. Il sentimento che l'artista vero ritrae

è quello delle cose, *lacrymæ rerum*; e, per la già dimostrata identità di sentimento e volizione nell'atto pratico e di volizione e realtà, quel sentimento sono le cose stesse. Il carattere, che lo Schelling e lo Schopenhauer riconobbero alla musica, di riprodurre non le idee ma il ritmo ideale dell'universo e oggettivare la volontà stessa, appartiene con pari diritto a ogni forma d'arte, perché è l'essenza stessa dell'Arte, ossia dell'intuizione pura.

Gli artisti e la volontà.

Conferma ovvia di questa teoria è l'osservazione empirica e psicologica, molte volte fatta, che gli uomini che si perdono in desiderî sono poeti piuttosto che uomini d'azione, fantasticanti piuttosto che agenti; e, rispettivamente, che i poeti i quali sembrano avere l'animo riboccante di energici propositi, di amori magnanimi e di odî feroci, sono i piú inetti sul terreno dell'azione e pessimi capitani nelle lotte pratiche; perché quei propositi, quegli amori e odî, sono non volontà ma desiderî, e desiderî già fiaccati come tali perché non piú in processo di sintesi volitiva, ma già divenuti o prossimi a divenire oggetti di altra sintesi, di contemplazione e di sogno. Chi legga biografie di artisti o pratichi con artisti nella vita quotidiana ha quasi sempre il sentimento che le loro burrasche passionali non siano altro che poesia la quale sta per prorompere, come verde germe che si schiuda rompendo la bruna zolla. E se quel processo è doloroso, ciò accade perché doloroso è ogni travaglio di parto. Si veda, infatti, come tutto di solito finisca, in quegli smanianti, *par des chansons*. Una bella poesia, e il sofferente è rasserenato.

Le azioni e i miti.

Da questo viene anche chiarito per quale ragione le azioni individuali e i movimenti pratici collettivi siano accompagnati da speranze, credenze e miti, che non hanno nessuna verità logica o storica, ma che, d'altra parte, è impossibile sottomettere a critica: si tratta, invero, di semplici proiezioni fantastiche dello stato d'animo degli individui

e gruppi d'individui operanti, le quali testimoniano l'esistenza di desiderî prossimi a trasformarsi in volontà e azione. Le utopie hanno natura di poesia e non già di atti pratici; ma sotto quella poesia c'è sempre la realtà di un desiderio, fattore della storia futura. E accade che i poeti siano spesso considerati veggenti, perché l'utopia dell'oggi si converte nella realtà del domani. L'utopico e semipoetico Indirizzo dei patrioti italiani al Direttorio del 18 giugno 1799 [1], o il non meno utopico Proclama di Rimini del 1815, o il canto del Manzoni dove risonava il fatidico verso: « Liberi non sarem, se non siam uni », diventarono, per gl'italiani del 1860, azione effettiva e avvenimento storico.

L'arte come rappresentazione pura del divenire, e la forma artistica del pensiero.

Pura intuizione, rappresentazione ingenua della realtà, rappresentazione del sentimento, liricità e intonazione personale sono dunque tutte formole equivalenti e definizioni tutte dell'attività estetica e dell'arte. E sarebbe superfluo ripetere che l'arte, cosí definita, permane in quanto forma concreta dei superiori gradi teoretici dello spirito. Infatti, il pensiero logico o concetto, in forza dell'unità dello spirito, è insieme volizione; e la rappresentazione di siffatta volizione è il logo che si fa carne, il concetto che s'incorpora nel linguaggio, palpitante del dramma del suo farsi. Quale parola dell'uomo, o che comunichi il vero della scienza o che narri gl'incidenti della vita, non è personalmente e liricamente colorita? E come si potrebbe negare posto, tra i drammi che agitano la vita umana e che l'arte ritrae, a quel dramma dei drammi che è il dramma del pensiero e della storica comprensione del reale?

---

[1] B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799* (3ª ediz., Bari, 1912), pp. 329-42.

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

Il problema della libertà.

I. Per le ragioni che ho già avuto occasione di dire, una storia alquanto particolareggiata del concetto di libertà finirebbe con l'abbracciare la maggior parte della storia della filosofia. Negato variamente nelle concezioni meccanistiche e deterministiche (dagli Stoici allo Spinoza) e in quelle teologiche e arbitraristiche (da Epicuro a sant'Agostino e ai mistici), quel concetto venne poi assumendo, nei tempi piú a noi vicini, forma conciliativa, indizio della necessità di porre il problema in modo diverso da come si era usato fin allora. E nella teoria kantiana la libertà, difesa contro gli psicologisti, era sottratta alla causalità naturale e affermata a priori come causalità per mezzo della libertà; ma insieme non si riusciva a giustificarla pienamente a causa di quella mancata soluzione delle antinomie, che è il difetto della filosofia kantiana, la quale perciò non si configurò mai davvero in sistema. Gl'imbarazzi e gli assurdi, che produsse la non risoluta antinomia di libertà e causalità, sono comprovati a sufficienza da una proposizione che si legge nella *Critica della ragion pratica*: « si potrebbe, se si possedessero tutti i dati, prevedere ciò che l'uomo farà in futuro, e nondimeno egli sarebbe perfettamente libero »[1]. Ma, nonostante codeste

---

[1] *Kr. d. prakt. Vern.*, p. 119.

contradizioni e imbarazzi, l'energica affermazione del principio della libertà (che aveva, presso il Kant, certezza tutta propria e superiore a quella degli altri due postulati della ragion pratica, Dio e l'immortalità, dai quali per questo rispetto veniva distinto) giovò a stabilire il convincimento: che non si poteva né distruggere quel concetto né aggirarlo, e che sopr'esso si combatteva la battaglia onde si decidevano le sorti della filosofia. Ma il problema della libertà è veramente risoluto o prossimo alla soluzione in quelle filosofie che non vi si affaticano piú intorno come a problema particolare, ma trattano la libertà come qualcosa che s'intende da sé, senza bisogno di speciali difese sempre che si sia abbandonata la concezione meccanica o materialistica della realtà. E questo è il caso non solo dei sentimentalisti e dei mistici (come il Jacobi e lo Schleiermacher), ma anche, e soprattutto, della filosofia hegeliana. Nessun filosofo forse ha dissertato intorno alla libertà meno dello Hegel, appunto perché la libertà è la sostanza stessa del suo pensiero. Egli si contenta di dire che il volere è libero e la libertà la sua determinazione fondamentale come la gravità della materia, e che anzi, come la gravità è la materia stessa, cosí la libertà è il volere. E perciò vede giusto nel contrasto tra determinismo e arbitrarismo, riconoscendo al primo il merito di aver fatto valere il contenuto, il dato, di fronte alla certezza dell'autodeterminazione astratta, e considerando illusoria la libertà intesa come arbitrio, perché il volere libero è insieme determinato e indeterminato [1]. Come poi lo Hegel potesse conciliare codesta sua teoria della libertà col concetto meccanistico in lui persistente della natura, è un'altra questione; e non esser giunto a quella conciliazione contribuí forse a far parere gioco di vane parole la profonda soluzione che egli

[1] *Philos. d. Rechtes*, §§ 4, 15.

aveva data del contrasto tra determinismo e indeterminismo. Dopo lo Hegel, si ricadde nella dottrina kantiana, variamente modificata, con una duplice causalità che ora veniva concepita come composizione di forze divergenti, ora duplice punto di vista, ora due mondi l'uno incluso nell'altro e dominato l'uno dal principio della conservazione dell'energia, l'altro da quello dell'accrescimento. Dottrine eclettiche e contraddittorie che si possono vedere, tra gli altri, nel Lotze e nel Wundt, al quale ultimo appartiene la formola che ai fatti spirituali si applichi, sí, la spiegazione causale, ma *a parte post* e non *a parte ante*[1]. Un ritorno alla sana veduta idealistica, che dichiara oltrepassato il dilemma di determinismo e indeterminismo, può dirsi che si abbia in certo modo nella filosofia del Bergson[2].

La dottrina del male.

II. Bene e male come realtà di fronte a realtà, è concezione mitologica e religiosa (parsismo, manicheismo, dottrina giudaico-cristiana del diavolo, ecc.); ma già alla riflessione filosofica degli antichi il male si venne svelando come l'irreale, il non ente, secondo si osserva nel neoplatonismo. Senonché, senza una generale concezione dialettica non è possibile intendere l'ufficio dell'irrealtà o del male, e questo rischia di diventare una mera illusione, ossia non piú un momento del reale, ma un equivoco dell'uomo che filosofa. Onde lo Spinoza, opponendo le leggi piene della realtà alle leggi anguste della natura umana, afferma che «*quicquid nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturæ ordinem et cohærentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostræ rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod malum esse*

---

[1] Lotze, *Grundzüge der Ethik* (Lipsia, 1884), pp. 26, 30-1; Wundt, *Ethik*[2] (Stoccarda, 1892), pp. 463-4.

[2] *Essai sur les données immédiates de la conscience*[2] (Parigi, 1898).

dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universæ naturæ, sed tantum solius nostræ naturæ legum respectu ». Che se il male (egli continua), l'errore, la scelleratezza fossero qualcosa avente essenza, Dio, che è causa di tutte le cose le quali hanno essenza, sarebbe causa altresí del male, dell'errore, della scelleratezza; ma ciò non è per la ragione che il male non è nulla di reale. « *Neronis matricidium quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat: nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem ita uti Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiæ exprimere, et idcirco Deum eorum non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit* » [1]. Ma in qual significato Nerone fosse realmente ingrato, spietato e inobbediente, e come si giustifichi il giudizio di biasimo che lo colpisce, lo Spinoza non poteva ben dire, per colpa del concetto che egli aveva della Sostanza, che non era in lui soggetto, spirito e attività, ma causa. Al Kant rimase impenetrabile la natura del male, e bene e male gli parvero le due « categorie della libertà » [2]; sicché è da considerare progresso sulla sua la dottrina del Fichte, che fa del male radicale la *vis inertiæ*, la pigrizia (*Trägheit*) operante nella natura e nell'uomo come natura [3]. Solo con la dialettica hegeliana il male, inteso come negazione, è insieme collocato al suo posto; e la sua irrealtà o contradizione non è piú un errore in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contradicono nel loro in-

---

[1] *Tract. theol.-pol.*, VI, c. 6; *Ethica*, P. IV, intr.; *Epist.*, 36 (*Opera*, pp. 208, 378, 597).

[2] *Kr. d. prakt. Vern.*, p. 79.

[3] *System der Sittenlehre*, in *Werke*, IV, pp. 198-205.

timo: se la contradizione è macchia, sarebbe da dire la macchia della realtà [1].

Arbitrio e libertà.

III. Anche l'arbitrio non è più considerato nella filosofia hegeliana come pregio e carattere della perfetta libertà, ma anzi come la sua negazione, come la volontà in quanto contradizione: nel che lo Hegel ebbe precursore non solo il Kant, ma Cartesio. Il quale scrisse dell'arbitrio d'indifferenza: « *Cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point porté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de ma liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté: car, si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent* » [2]. — Come esempio delle false formole della libertà di scelta si può recare quella del Rosmini, che la chiama libertà bilaterale, ossia del fare o non fare una determinata azione [3]. Ora, poiché lo spirito non può esser mai stremato a totale passività, non fare un'azione vale farne un'altra diversa; e, se nemmeno quest'altra è voluta, sarà un'altra ancora, e così via. Dunque, si tratta non di bilateralità, ma di molteplicità di tendenze; non di scelta tra due volizioni, ma di sintesi di molte tendenze in una, che è la volontà o libertà.

Coscienza e responsabilità.

Circa la maggiore responsabilità di chi più sa (o più vuole) di fronte a chi sa meno (o vuole meno), sono da mentovare le dispute serbateci nei *Memorabili*: se più ingiusto sia colui che operi volontariamente, o colui che operi

---

[1] Si veda il mio studio: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906, sec. ediz. nel vol. *Studio sullo Hegel*, ecc., Bari, 1913).

[2] *Medit.*, IV.

[3] Per es., *Compendio di Etica* (Roma, 1907), p. 56.

involontariamente (ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων). Dove si osserva che è di certo piú grammatico colui che volontariamente non legga e non scriva bene, di fronte a chi legga e scriva male per ignoranza; e piú giusto chi, conoscendo il giusto, commetta ingiustizie, di colui che le commette perché non lo conosce; migliore chi, conoscendo il vero, dica il falso, che non colui il quale dica il falso non conoscendo il vero. La disputa mette capo a una celebrazione del conoscere sé stesso o, come noi diremmo, del conoscere e possedersi [1]. Questi pensieri sono agitati di nuovo nell'*Ippia minore*, ove se ne mettono in luce le molteplici difficoltà, e si perviene a una conclusione che sembra non soddisfare nemmeno coloro che la propongono [2]. È chiaro ormai per noi che la questione è da risolvere nel senso, che chi ha coscienza di peccare è certamente peccatore, laddove chi non l'ha non pecca punto; ma che codesto non poter nemmeno peccare è per sé stesso peccato, e pone l'uomo, che si trova in siffatta condizione, un gradino piú basso del peccatore. I gesuiti che, contro il Pascal, difendevano che per darsi peccato era necessaria la coscienza della propria infermità e del rimedio occorrente, — il desiderio della guarigione e quello di domandarla a Dio, — erano teoricamente dalla parte della ragione. « *Croira-t-on sur votre parole* (obiettava il Pascal), *que ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, dans le duel, dans la vengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, aient véritablement le désir d'embrasser la chasteté, l'humilité et les autres vertus chrétiennes?* ». Pure è inevitabile che sia cosí, se quei loro atti devono essere considerati (e se realmente sono) vizî. A fianco del Pascal si pose lo Hegel, il quale ne riferisce e accoglie il seguente argomento

---

[1] *Memor.*, IV, c. 2, § 19 sgg.
[2] *Hippia minor*, 375.

di riduzione all'assurdo: «*Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner*»[1]. Riduzione all'assurdo, che non è poi tale, perché la formola che si dà per assurda esprime, in fondo, una verità semplicissima; la quale anche lo Hegel affermava a suo modo, allorché diceva che bisogna preferire l'arbitrio, il male, lo Spirito che erra, all'innocenza delle piante e degli animali, ossia della natura[2].

Il concetto del dovere.

IV. Un chiaro esempio delle difficoltà circa il principio della Filosofia della pratica, che nascono dall'assumere questo principio nelle sue forme empiriche, è fornito dalla polemica dello Herbart contro il Kant, intorno al dovere. Lo Herbart dimostra che il dovere non è concetto originario ma derivato, e sorge solamente quando tra le idee pratiche e la volontà vi sia dissidio[3]. Ma col medesimo metodo si potrebbe dimostrare che anche le idee pratiche sono concetti derivati, perché suppongono la volontà morale, sulle cui manifestazioni sono state costruite per opera di astrazione. Lo Herbart aveva ragione contro il Kant, ma si feriva con la sua stessa arma. E già la dura formola dell'imperativo proposta dal Kant era stata combattuta dallo Schiller, che aveva dato risalto nel ben operare al momento del piacere, della simpatia e dell'entusiasmo. Degli altri concetti empirici, che hanno formato materia di dispute, sarà il caso di ricordare il rimorso o pentimento. Il cui valore come momento negativo necessario non vide lo Spinoza giudicando che «*pœnitentia virtus non*

Il pentimento e il rimorso.

---

[1] PASCAL., *Provinc.*, 1, IV; HEGEL, *Phil. d. Rechtes*, § 140.

[2] *Enc.*, § 248.

[3] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 121-2; *Eint. i. d. Phil.* (trad. ital.), pp. 118, 171, 221.

est, sive ex ratione non oritur; sed is qui facti pœnitet bis miser seu impotens est. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur»; e tutt'al piú gli assegnò valore empirico, perché, come dice, gli uomini di rado vivono *ex dictamine rationis*, e perciò il pentimento e altri affetti della stessa sorta giovano piú che non nocciano, e, se bisogna peccare, «*in istam partem potius peccandum: terret vulgus, nisi metuat*»[1]. Contro il concetto di penitenza e rimorso si dimostrò assai acerbo lo Hegel in alcuni luoghi delle sue opere, dove per altro si vede chiaro che in questa polemica aveva l'occhio a casi particolari e a talune formazioni storiche. «Vige nel mondo cristiano in genere (egli scrive) un ideale di uomo perfetto, che non può esistere come moltitudine in un popolo; e se siffatto ideale si trova attuato nei monaci, nei quacqueri e in altrettale gente pia, bisogna avvertire che un ammasso di codeste tristi creature non costituisce popolo, come i pidocchi o le piante parassite non possono esistere per sé, ma solo sopra un corpo organico. Per poterne formare un popolo converrebbe sgombrar via anzitutto quella loro dolcezza da agnelli, quella loro vanità che si occupa soltanto della propria persona e la tien cara e la cura, e ha sempre dinanzi l'immagine e la coscienza della propria eccellenza. Perché la vita nell'universale e per l'universale richiede non quella dolcezza fiacca e vile, ma una dolcezza energica; non il pensare a sé e ai proprî peccati, ma all'universale e a ciò che per esso bisogna compiere. A chi nutre quel falso ideale gli uomini debbono apparire sempre affetti da debolezza e corruttela, e sembrargli al tempo stesso che quell'ideale sia cosí alto da non potersi mai tradurre in realtà. Essi danno importanza a miserie, delle quali nessuna persona ragionevole fa caso; e credono che tali debolezze e difetti esistano anche

---

[1] *Ethica*, IV, prop. 54, p. 480.

quando non vi si badi. Né c'è luogo ad ammirare la loro grandezza d'animo, ma piuttosto a notare che la loro propria corruttela consiste per l'appunto nello starsene a guardare ciò che chiamano debolezze ed errori, e nel fare del niente qualcosa di esistente. L'uomo, che ha di codeste debolezze e difetti, ne è già immediatamente assolto, quando non dà loro importanza ». Specialmente curiosi su questo proposito sono i giudizî che lo Hegel manifesta nell'*Estetica* intorno al tipo della Maddalena nell'arte italiana. « La Maddalena della pittura italiana appare nel suo interiore e nel suo esteriore come la bella peccatrice, nella quale il peccato è seducente al pari della conversione. Ma né peccato né santità sono da prendere qui troppo sul serio. A lei fu perdonato, perché molto aveva amato, perché errò per amore e bellezza; e il commovente sta in ciò, che ella si fa scrupolo del suo amore, e bella e sensibile qual'è d'animo, versa torrenti di lagrime. Ma il suo errore non è di avere amato tanto: il suo bello e commovente errore è invece nel credersi peccatrice, laddove la sua sensitiva bellezza dà l'impressione che ella, nel suo amore, non ha potuto non esser nobile e di alti sensi » [1].

La dottrina delle passioni.

V. Il rapporto tra passioni o desiderî e volontà è stato considerato piuttosto nel momento di lotta tra volontà e passioni, che non per sé medesimo; quantunque Aristotele avesse già iniziato un'analisi circa la diversità dell'appetizione o βούλησις rispetto al proposito o προαίρεσις, osservando che il proposito è soltanto di ciò che si può fare, laddove l'appetizione è anche delle cose impossibili [2]. E col considerare principalmente il contrasto delle passioni verso la volontà razionale sorsero le scuole opposte dei cinici e cirenaici, stoici ed epicurei e altrettali; ma le dottrine di

[1] *Gesch. d. Phil.*, II, pp. 240-1; *Vorles. üb Æsth.*, II, pp. 162-3.
[2] *Eth. Nicom.*, 1, III, cc. 2-3, 1111-1113.

tutte codeste scuole, se serbano qualche valore empirico come precetti di vita piú o meno convenienti a individui, classi e tempi determinati, non ne presentano alcuno o scarsissimo, esaminate in quanto concetti filosofici; e cinici e cirenaici, stoici ed epicurei piuttosto che filosofi sembrano monaci, seguaci di questa o quella regola. Carattere precipuamente empirico ha altresí, di conseguenza, il problema circa il modo di liberarsi dalle passioni o di dominarle, che si trascinò fino alle trattazioni di Cartesio e dello Spinoza. Contro entrambe le perversioni opposte di quegli indirizzi pratici, l'« ammortamento dei sensi » e il « far regola di essi », combatté il Vico, che condannò del pari stoici ed epicurei come « filosofi monastici e solitarî », e da « filosofo politico » sostenne che bisogni non già « convellere all'uomo la propria natura né abbandonarlo nella sua corruzione », ma « moderare le umane passioni e farne umane virtú » [1]. E di rado la difesa delle passioni ha avuta enunciazione dottrinale cosí limpida, e di solito, perfino nello Hegel [2], quella difesa è rivolta piuttosto contro certe tendenze sociali che non contro dottrine filosofiche. — La confusione tra i varî significati della parola « passione », intesa ora quale appetizione o passione concreta e attuale, ora quale stato d'animo (gioia e dolore), ora quale abito volitivo, si nota nelle varie trattazioni dell'argomento, che già abbiamo avuto occasione di ricordare. Ed è naturale che, intese come abiti, sia stato spesso avvertita l'indifferenza morale delle passioni: per Cartesio infatti « *elles sont toutes bonnes de leur nature et nous n'avons rien à eviter que leurs mauvais usages ou leur excès* » [3].

---

[1] *Scienza nuova seconda*, degn. 5.

[2] *Phän. d. Geistes* [2], pp. 484-6; *Encycl.*, § 474; *Phil. d. Rechtes*, § 124; *Phil. d. Gesch.*, pp. 39-41.

[3] *Traité des passions*, III, § 211.

Virtú e vizî.

D'altra parte, l'errata difesa delle passioni, che fa di esse la preparazione o la causa delle virtú, si ritrova nei filosofi inglesi del Sei e Settecento (More, Shaftesbury, ecc.) e ottiene la sua forma estrema e paradossale nella *Favola delle api* del Mandeville, dove la moralità è presentata come inefficace, anzi dannosa, e i vizî come promotori e fattori di progresso. Il La Rochefoucauld aveva già scritto: « *Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons dans la composition des remèdes* » [1]. Forme codeste false o grossolane della dottrina dell'individualità, e perpetuo pericolo che la minaccia. Ma il diritto dell'individualità, dopo qualche accenno un po' vago del Jacobi [2], ebbe la sua piú forte asserzione nel periodo preromantico e romantico soprattutto col pensiero dello Schleiermacher. « Per alcun tempo (è detto nei *Monologhi*), anch'io fui soddisfatto di avere trovato la Ragione; e, venerando la costanza dell'Unico Essere come ciò che vi ha di piú alto, credevo che vi fosse una sola misura per ogni caso, che l'operare dovesse esser in tutti il medesimo, e che ciascuno si distinguesse dall'altro solamente in quanto occupa un proprio posto nello spazio. Credevo che l'umanità si manifestasse diversamente solo nella varietà dei fatti esterni, ma che l'uomo interno, il singolo, non fosse un essere peculiarmente (*eigenthümlich*) costituito, e che ciascuno dappertutto fosse eguale all'altro ». « Ma mi si svelò poi una cosa che da quel tempo sempre piú mi esalta: mi è diventato chiaro che ogni uomo deve rappresentare a suo modo l'umanità, in una combinazione affatto singolare degli elementi dell'umanità, perché essa si manifesti in ogni guisa, e tutto ciò che di piú diverso può uscire dal suo grembo diventi effettuale nella pienezza del tempo e dello

La dottrina dell'individualità: Schleiermacher.

[1] *Maxime*s, n. 182 (ed. Garnier, p. 43).

[2] Per es., *Woldemar*, pp. 112-3.

spazio... Per virtú di questo pensiero io mi sento opera singolarmente voluta e perciò eletta della divinità, e tale che deve godere di particolare forma e cultura; e il libero atto, al quale questo pensiero appartiene, ha raccolti e intimamente fusi in un'esistenza peculiare gli elementi della natura umana ». « Mentre ora, qualunque cosa io faccia, la fo secondo il mio spirito e il mio senso, la fantasia mi mette innanzi, a chiarissima prova dell'interna determinazione, mille altri modi ancora in cui, senza offendere le leggi dell'umanità, si potrebbe operare: io mi ripenso in mille forme varie per ravvisare con tanto maggiore evidenza quella ch'è la mia propria »[1]. Ma codesta peculiarità (*Eigenthümlichkeit*), lumeggiata dallo Schleiermacher, e che fu pensiero prediletto dei romantici (Herder, Jacobi, G. Humboldt, gli Schlegel, ecc.), si perverti sovente, anche a quei tempi, in capriccio individuale; come si può osservare in quella sorta di caricatura che Federico Schlegel fece dell'Io fichtiano, diventato per lui l'Io individuale, e in quella famigerata *Lucinde*, per la quale lo stesso Schleiermacher scrisse improvvidamente una serie di lettere di comento e difesa. Ultime propaggini dei romantici sono da considerare Max Stirner e Federico Nietzsche, nel primo dei quali il valore dell'individualità si converte in un'affermazione di spasmodico egoismo, e nel secondo si ha un continuo miscuglio di vero e falso, di buona e mala individualità, come del resto è da aspettare da quello scrittore la cui *Eigenthümlichkeit* fu piuttosto di poeta che di pensatore.

Teorie romantiche e teorie modernissime.

VI. Del concetto di svolgimento, che appartiene essenzialmente alla filosofia hegeliana e che è stato superficialmente trattato e adoperato da altre scuole filosofiche, e del suo pensamento come sintesi degli opposti, si è già

Il concetto dello svolgimento e progresso.

[1] *Monologen*, in *Werke*, I, pp. 366-8, 372.

discorso altrove; e qui non è il caso né di compendiarne la storia né di mostrare in quali errori cadesse lo Hegel per avere sforzato la verità da lui messa in chiaro. Tra gli errori di quella filosofia, e delle altre che si sono seguite fino ai giorni nostri, è da porre la persistenza dell'idea di Natura come di un modo della realtà opposto al modo dello Spirito; donde un dualismo, che non si riusciva a superare se non in apparenza. Qui si procura di serbare la dottrina hegeliana dalla dialettica, ma sceverandola da quanto ancora vi permaneva di trascendente e di teologico e correggendo quell'erronea idea della natura. Il concetto della Provvidenza, che non è né Fato né Fortuna né opera di un Dio trascendente, risale, nella sua forma moderna, alla *Scienza nuova* del Vico; e non è da confondere con le personali credenze religiose che il Vico ebbe, e che egli stesso tenne distinte dalla sua dottrina filosofica della Provvidenza immanente. La stessa dottrina ricompare nella filosofia hegeliana sotto la forma dell'Idea o dell'astuzia della Ragione, che si vale degli uomini come di suoi strumenti e gestori di negozî [1]. Il concetto, infine, del progresso cosmico fu estraneo al mondo orientale, al greco-romano e al cristiano, prevalendo, a volta a volta, quello dei cicli e del ritorno, o l'altro della decadenza da uno stato originario di perfezione. Nella sua forma moderna, prende origine da pensatori liberi da codeste concezioni religiose, e che riescono in vario modo a filosofie del divenire e dell'evoluzione. Ma in parecchie di tali filosofie razionalistiche il concetto del progresso distrugge sé stesso, perché accoglie la dottrina dell' «evanescenza del male» (Spencer), e pone uno stato definitivo di perfezione (benché trasferito dal passato nel futuro): cioè una Realtà che sarebbe Realtà, anzi Realtà perfetta, cessando di essere svolgimento, ossia sé medesima.

---

[1] Si veda lo studio citato sullo Hegel.

SEZIONE TERZA

L'UNITÀ DEL TEORETICO E DEL PRATICO

Duo risultamenti opposti: precedenza del teoretico sul pratico, e del pratico sul teoretico.

L'indagine dell'attività pratica nelle sue relazioni ha tolto ogni dubbio circa la tesi, che l'attività pratica presuppone quella teoretica, ossia che la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione[1]. Ma l'indagine che l'ha seguita dell'attività pratica nella sua dialettica, avendo condotto al risultamento che l'attività pratica è la realtà stessa nella sua immediatezza e che altra realtà (o, si dica pure, altra natura) non è concepibile fuori della volontà-azione, costringe ad affermare insieme la tesi inversa: che l'attività teoretica presuppone quella pratica, e che la volontà è precedente necessario della conoscenza[2]. E precedente non già nel significato, ammesso fin da principio in forza dell'unità dello spirito, della necessaria implicanza in ogni atto teoretico della volontà come volontà di conoscere[3] (perché questa volontà è sussidiaria e non costitutiva, anzi, se diventa costitutiva, ingenera l'arbitrio e l'errore teoretico[4]); ma nel significato

[1] Sez. I.
[2] Sez. II.
[3] Sez. I, c. 3.
[4] Sez. I, c. 4.

per l'appunto di una volontà costitutiva, senza la quale nessuna conoscenza sarebbe pensabile.

Infatti, la conoscenza è conoscenza di qualcosa, è rifacimento di un fatto, ricreazione ideale di una creazione reale. Se non c'è un desiderio, un'aspirazione, una nostalgia, non si può avere poesia; se non c'è un atto o un impeto eroico, non può sorgere l'epos; se il sole non illumina un paesaggio, o un'anima non invoca un raggio di sole sul paesaggio, non si ha la pittura di un paesaggio luminoso. E se non c'è un mondo di realtà che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile la ricerca dell'universale, la Filosofia, né l'intelligenza dell'individuale, la Storia.

Errore dei propugnatori dell'esclusiva precedenza dell'uno o dell'altro.

Quest'affermazione, che nessuna industria di sofista può distruggere, rende fallaci entrambe le opposte tesi, più volte variamente propugnate: l'una circa l'esclusiva priorità del teoretico, l'altra circa l'esclusiva priorità del pratico.

I propugnatori di esse entrano con la realtà in lotta così disperata che, per uscirne senza troppo disonore, sono costretti a richiedere, alla fine, l'aiuto di un terzo termine, il quale è poi, a volta a volta, o un pensiero che non è pensiero, o una volontà che non è volontà, o un qualcosa d'ibrido e confuso contenente in sé pensiero e volontà senza essere né l'uno né l'altro, né l'unità di quella dualità. Da una parte, si postula un Logo, un Pensiero in sé (che non s'intende come possa mai pensare ed essere pensiero), e a lui si fa adottare la risoluzione (che non si sa come mai egli possa adottare) di uscire da sé, creando una natura, per potere finalmente, per mezzo di questa alienazione, tornare in sé ed essere ormai per sé, cioè in grado di pensare e di volere. Di questa artifiziosa costruzione può dirsi già svelata la magagna, ossia la provenienza mitologica e religiosa, col paragone adoperato a

proposito di essa dall'autore che la espose (Hegel), cioè che il Logo è Dio prima della creazione del mondo: un Dio, dunque, affatto irreale e assurdo. D'altro canto, fa pieno riscontro a quel Pensiero che non pensa perché non ha prima voluto, l'escogitazione di una Volontà cieca (Schelling, Schopenhauer), che non vuole davvero perché non ha prima pensato, e che, tutt'a un tratto, si foggia l'istrumento della conoscenza per giungere a superare sé stessa in questa alienazione da sé, mercé la liberazione dal volere ottenuta nella contemplazione delle idee e nell'ascetismo. Anche qui è da ripetere che l'un errore trapassa e si converte nell'altro; e questa incoercibile conversione fa sí che abbiano poco interesse le altre teorie, secondarie o eclettiche, che pongono la priorità della fantasia o del sentimento o dell'incosciente o dell'indifferenziato, e simili, e che tutte sono sforzi inani per sopprimere una delle due forme fondamentali dello spirito, o per derivarle da una terza che l'autocoscienza e la critica ignorano.

Problema dell'unità di questa dualità.

L'esigenza, che si manifesta in tutti codesti tentativi erronei, di concepire il nesso di quella dualità, ossia l'unità del teoretico e del pratico, è certamente legittima; ma per soddisfarla adeguatamente bisogna anzitutto insistere sulla realtà della dualità, della quale si ricerca il nesso e l'unità.

Non dualità di opposti.

Questo nesso non può essere semplicemente e immediatamente la relazione o sintesi degli opposti. Né il teoretico è il mero opposto del pratico, né il pratico è l'opposto del teoretico: l'opposto del teoretico è l'errore o il falso, cosí come l'opposto del pratico è la contradizione volitiva o il male. Il teoretico, non che negativo, è positivo, non meno del pratico; e all'inverso. Non si può, dunque, in nessun modo, abbassare l'una o l'altra delle forme a semplice opposto. L'opposizione è intrinseca allo spirito e si ritrova in ciascuna delle sue forme: donde il valore generale

dello spirito (attività contro passività, razionalità e realtà contro irrazionalità e irrealtà, essere contro non essere), e quello delle sue forme speciali (bello contro brutto, vero contro falso, utile contro inutile, bene contro male). Ma appunto perciò non può designare il carattere di una forma rispetto all'altra: né quello del vero contro il bene, né quello del bene contro l'utile, e via dicendo.

Non dualità di finito e infinito.

Parimente il nesso non può essere pensato come si pensano le suddivisioni della forma teoretica e di quella pratica, ossia secondo le relazioni d'individuale a universale, di finito a infinito, il primo dei quali termini condiziona il secondo e ne è condizionato solo in modo implicito. Delle due forme teoretiche (e vedremo piú oltre che due sono anche le forme pratiche), l'estetica precede la logica, e rispetto a questa sta da sé: un canto, una strofa, una statua non esprimono alcun concetto; ma la filosofia, che pensa il concetto, è a un tempo fantasia, espressione, parola: la prosa del filosofo è il suo canto; la forma estetica è la conoscenza dell'individuale, la forma logica quella dell'universale, individualizzata anch'essa. Ma questa relazione, che è propria della forma teoretica, non meno che di quella pratica, presa ciascuna per sé, non può essere trasferita senza incoerenza logica alla relazione delle due forme: la suddivisione (per esprimerci coi vocaboli della logica empirica) non è la divisione. Né il pensiero è il finito rispetto al volere, che sarebbe l'infinito, né il volere il finito rispetto al pensiero che sarebbe l'infinito. Pensiero e volere sono ciascuno, insieme, finito e infinito, individuale e universale. Chi dall'azione passa al pensiero, non restringe il suo essere, finizzandosi, né lo restringe, passando dal pensiero all'azione; o piuttosto, nell'un caso e nell'altro si fa finito per raggiungere l'infinito: poeta, per aprirsi la via al pensamento del Vero eterno; uomo d'azione, per offrire l'opera sua individua al Bene eterno.

Analogia perfetta delle due forme: teoretica e pratica.

Le due forme, la teoretica e la pratica, entrambe positive, ciascuna nesso di finito e infinito, si corrispondono in tutto: come già si è visto finora nella nostra esposizione in cui il richiamo dell'una pei problemi dell'altra ci ha aiutato sempre a penetrare meglio la natura di quei problemi e a trovarne la soluzione. Cosí nell'una come nell'altra c'è creazione e genialità (genî dell'arte e del pensiero, e genî dell'azione); cosí nell'una come nell'altra la riproduzione e il giudizio accadono allo stesso modo (gusto estetico, gusto pratico; storia dell'arte e della filosofia, storia delle azioni); cosí sull'una come sull'altra è dato costruire concetti rappresentativi e regole empiriche. E l'analogia sarà lumeggiata anche ulteriormente, quando verrà mostrata la rispondenza tra arte ed economia, pensiero logico ed eticità, discriminazione storica e discriminazione etica, concetti empirici e leggi dell'azione; e via discorrendo.

Non parallelismo, ma circolo.

Ma siffatta analogia, se esclude che le due forme siano disparate, non deve d'altro lato traviarci a concepirle come parallele, con espediente assai facile e che assai piacerebbe forse ai parallelisti di spirito e natura, di anima e corpo. Parallele esse non sono, ma anzi legate l'una all'altra in modo che dall'una nasce l'altra. Dall'apprensione estetica della realtà, dalla riflessione filosofica sopra di essa, dalla ricostruzione storica che ne è il risultamento concreto si ottiene quella conoscenza della situazione di fatto, sulla quale soltanto si può formare e si forma la sintesi volitiva e pratica, la nuova azione. E questa nuova azione, è, a sua volta, la materia della nuova figurazione estetica, della nuova riflessione filosofica, della nuova ricostruzione storica. Conoscenza e volontà, teoria e pratica, insomma, non sono due parallele, ma due linee tali che il capo dell'una si congiunge alla coda dell'altra; o, se si desidera ancora un simbolo geometrico, esse formano non parallelismo ma circolo.

Il circolo della Realtà: pensiero ed essere, soggetto e oggetto.

Formano, cioè, il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, in tal modo che pensare il soggetto vale pensare il soggetto di un oggetto, e pensare l'oggetto vale pensare l'oggetto di un soggetto. In verità, sembra talvolta strano e quasi impossibile che sia potuta sorgere cosí aspra e lunga lotta circa l'oggettività della conoscenza, e se il pensiero attinga l'essere o se oltre il pensiero ci sia un essere, e simili. Il pensiero è tale appunto perché afferma l'essere; e l'essere è tale, appunto perché generato da un pensiero. Solamente quando si ricordi che in quella lotta confluivano altre intorno alla trascendenza divina, al contenuto del concetto di natura (questioni gnoseologiche, che è gloria della filosofia moderna aver mosse e avviate alla soluzione), solamente allora non si giudicherà cosa strana che la relazione del pensiero e dell'essere, del conoscere e del volere sia apparsa cosí intricata e oscura. Per non aver vinto del tutto la trascendenza né compiutamente superato la falsa concezione della natura dei naturalisti come *ens*, il Kant dové arrestarsi innanzi al mistero della realtà, il quale gli si svelò non come circolo, ma come insieme di linee divergenti o congiungibili all'infinito. A causa della sua insufficiente teoria gnoseologica circa le scienze naturali, lo Hegel sdoppiò volontà e natura, e fu tratto a porre, di fronte alla Filosofia dello spirito, una Filosofia della natura, lasciando sussistere, dopo averne distrutte tante, una forma di dualismo non mediato o mediandolo nel modo artificioso che si è accennato. Dissipate le ombre di quella gnoseologia, il rapporto fra teoria e pratica, soggetto e oggetto, si mostra in piena luce; e alla domanda come mai, dove tutto è rapporto non invertibile di condizione a condizionato, il pensiero e l'essere siano reciprocamente condizione e condizionato, e come mai si eviti il circolo vizioso, la risposta diventa assai semplice. La critica stessa dei cir-

coli viziosi include in sé ed afferma l'idea di una circolarità non viziosa; pensiero ed essere non sono successione di due finiti, ma relazione assoluta, cioè l'Assoluto stesso. Se, per esprimerci con le immagini della mitologia, la creazione del mondo è il passaggio dal caos al cosmo, dal non essere all'essere, questo passaggio non comincia né dal teoretico né dal pratico, né dal soggetto né dall'oggetto, ma dall'Assoluto, che è assoluta relazione dei due termini. In principio non era né il Verbo né l'Atto; ma il Verbo dell'Atto e l'Atto del Verbo.

Critica delle teorie circa il primato della ragion teoretica o della ragion pratica.

È bene avvertire altresí che in conseguenza della stabilita relazione e correlazione cadono tutte le questioni circa il primato del pensiero o della volontà, della vita contemplativa o della vita attiva, e, parlando piú empiricamente, del pensatore o dell'uomo d'azione. Porre ancora siffatti problemi tanto varrebbe quanto domandare a quale dei due semicircoli di un circolo spetti il primato; e se un tempo furono posti e non si poté risolverli o vennero malamente risoluti, la colpa era dell'oscurità intorno alla correlazione fondamentale. Allorché l'uomo è giunto al vertice della conoscenza (vertice, ch'è non già l'Arte e nemmeno, a parlare propriamente, la Filosofia, ma la conoscenza del reale concreto, la Storia, cioè l'attualità della filosofia), allorché ha penetrato compiutamente la situazione di fatto, può egli forse arrestarsi in essa e dire: *hic manebimus optime?* Può arrestare la vita, che freme e chiede di essere continuata? E se, per un istante, giunge a sospenderla nel pensiero, per quale ragione l'ha sospesa se non per riprenderla? La conoscenza non è fine ma strumento di vita: una conoscenza che non servisse alla vita, sarebbe superflua e, come ogni cosa superflua, dannosa. All'inverso, allorché l'uomo ha voluto e si è immerso nell'azione, allorché ha prodotto, per cosí dire, un altro pezzo di vita, può egli, in quella produzione, continuare ciecamente all'infi-

nito? La cecità non impedirebbe la produzione stessa? Dunque egli deve risalire dalla vita al conoscere, se vuole affisare bene in volto il prodotto che ha vissuto, e superarlo col pensiero, al quale ora la vita è mezzo e strumento. La conoscenza serve alla vita e la vita alla conoscenza: la vita contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve metter capo nell'attiva; quell'attiva, se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve metter capo nella contemplativa. La Realtà, specificando le attitudini, ha foggiato uomini di pensiero e uomini d'azione, ossia di dominante pensiero e di dominante azione; e gli uni non superiori agli altri, perché cooperatori gli uni degli altri. — Vani anche riescono, per tal modo, i dibattiti se il progresso del genere umano sia morale o intellettuale, se la forza propulsiva ne sia l'attività pratica ed economica o la filosofia o la religione, e simili (Buckle, Kidd, ecc.).

Nuovo prammatismo: la Vita condizionante la Filosofia.

Piuttosto è da considerare che da questo legame fra teoria e pratica vien fuori un « prammatismo » di nuova sorta, al quale i prammatisti non hanno mai pensato o almeno non l'hanno saputo discernere dagli altri e farlo valere. Se la Vita condiziona il Pensiero, si ha in ciò la dimostrazione apodittica della forma sempre storicamente condizionata di ogni pensiero: né solo dell'Arte, che è sempre arte di un tempo, di un'anima, di un momento, ma anche della Filosofia, la quale non può risolvere se non i problemi che la Vita le propone. Ogni filosofia riflette, e non può non riflettere, le preoccupazioni, come si suol chiamarle, di un momento storico determinato; la qual cosa non è da intendere che accada nella qualità delle sue soluzioni (perché in questo caso sarebbe cattiva filosofia, filosofia passionale o partigiana), ma nella qualità dei suoi problemi. E poiché il problema è storico e la soluzione eterna, la filosofia è insieme contingente ed eterna, mortale e immortale, temporaria ed extratemporaria.

Conferma deduttiva delle due forme, ed esclusione deduttiva della terza (sentimento).

Finalmente, con la dimostrata dualità-unità del teoretico e del pratico si è dimostrato quel che a principio della nostra esposizione era stato in qualche modo soltanto asserito e presupposto: che oltre alla forma teoretica sussiste realmente una forma pratica dello spirito[1], e che oltre queste due forme non ve n'ha una terza (si chiami sentimento o come altro si voglia)[2]. La forma teoretica postula la pratica, perché il soggetto postula l'oggetto; ma lo spirito non postula una terza forma media tra le due o unità delle due, perché esso stesso è per l'appunto mediatore e unità di sé stesso, soggetto-oggetto.

---

[1] Sez. I, c. 1.
[2] Sez. I, c. 2.

PARTE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA

NELLE SUE FORME SPECIALI

SEZIONE PRIMA

LE DUE FORME PRATICHE: L'ECONOMICA E L'ETICA

I

DISTINZIONE DELLE DUE FORME NELLA COSCIENZA PRATICA

La forma utilitaria o economica, e la morale o etica.

La prima parte di questo libro ha trattato dell'attività pratica in generale, prescindendo dalle distinzioni delle forme pratiche, come se nessuna distinzione fosse da fare, o accennandovi soltanto come a qualcosa di problematico, o ricorrendo, negli esempî che ha recati, indifferentemente all'una o all'altra delle forme speciali che si possono o si sogliono distinguere, senza entrare in disputa sulla legittimità di esse. Ora passiamo ad affermare in modo esplicito che lo spirito (che abbiamo veduto distinguersi anzitutto in teoretico e pratico) si sottodistingue come spirito pratico in due forme, delle quali la prima si può chiamare utilitaria o economica, e la seconda morale o etica.

Insufficienza, anche qui, della distinzione descrittiva e psicologica.

Nell'affermare codesta sottodistinzione dobbiamo rinunziare (come già per quella del pratico rispetto al teoretico) a dimostrarla col metodo psicologico, che si è già svelato vizioso. Se il metodo psicologico avesse uso in questo campo, sarebbe agevole almeno per un istante far accet-

tare come evidenti le due forme economica ed etica con l'additare lo spettacolo della vita, che offre da un lato agricoltori, industriali, commercianti, speculatori, conquistatori di uomini e di territorî, maneggiatori della parola o della spada a scopo di dominio, e dall'altro educatori, benefattori, uomini del disinteresse e del sacrificio, martiri, eroi: da un lato, istituzioni economiche (fabbriche, miniere, borse, società di esplorazione); dall'altro, istituzioni morali (educatorî e scuole, associazioni di beneficenza, ordini di suore della carità o comitati della Croce rossa, bianca, azzurra, e via dicendo). Non è una distinzione che si tocca con mano? Senonché (come già nel caso della distinzione generica fra il teoretico e il pratico), quel che si tocca con mano non perciò si afferra con l'intelligenza; e sfugge anzi, dopo un po', alla mano stessa che aveva creduto di esserne padrona. E, osservando meglio, gl'individui che parevano meramente economici, si dimostrano anche morali, e all'inverso; il benefattore calcola e vuol raggiungere il suo oggetto con la medesima *cupiditas* del contadino tutto dedito al guadagno, e il contadino, a sua volta, è nobilitato nella sua caccia al lucro dalla dignità che gli conferisce il suo aspro lavoro e dagl'impulsi morali che lo sorreggono; le istituzioni di beneficenza sono insieme imprese economiche, e le imprese economiche non possono andar esenti dalle leggi morali; cosicché, tirando i conti, non si sa piú dove sia andata a finire quella materiale distinzione tra attività economica e attività etica. Anche qui la verità è che non si può partire dai fatti singoli e dalle loro classi empiricamente delimitate per raggiungere le distinzioni filosofiche; ma che, al contrario, bisogna partire da queste distinzioni per interpetrare i fatti singoli e per intendere anche, alla fine, in qual modo le classi empiriche stesse si formino. Perciò il metodo psicologico si aggira in un circolo, che è effettivamente vizioso.

E nemmeno qui è possibile sbrigarsela col metodo che si dice deduttivo; cioè col ricavare la necessità delle due forme pratiche dalla natura stessa dell'attività pratica, la quale, essendo l'oggetto del soggetto conoscitivo e conforme perciò del tutto all'attività del conoscere, deve avere una geminazione di forme rispondenti alla geminazione dell'attività teoretica come estetica e logica, e non può porre l'universale pratico senza prima porre l'individuale, che ne sarà il portatore. Questa deduzione, per giusta che sia, non può riuscire convincente, se non quando faccia tutt'uno con l'osservazione di fatto, che non è poi altro che la certezza della coscienza; quando cioè la deduzione sia insieme induzione.

La deduzione, e necessità d'integrarla con l'induzione.

Rimandando perciò anche questa volta alla totalità dello svolgimento la chiarezza deduttiva, cominceremo dal fare appello all'autosservazione, affinché ognuno verifichi in sé l'operare delle due diverse forme di atti volitivi, da noi chiamate economica ed etica. Attività economica è quella che vuole ed attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova; attività etica, quella che vuole e attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce insieme a qualcosa che le trascende. Alla prima corrispondono quelli che si dicono fini individuali; alla seconda, i fini universali: sull'una si fonda il giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sé presa; sull'altra, quello circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, che trascende l'individuo.

Le due forme come fatto di coscienza.

Se vogliamo riconoscere la sola forma morale della pratica, ci accorgiamo presto che essa porta con sé l'altra, che volevamo respingere; perché la nostra azione, sebbene universale nel suo significato, dev'essere sempre in concreto qualcosa d'individualmente determinato. Quel che si mette in pratica non è la moralità in universale, ma sempre

La forma economica.

una determinata volizione morale; come ad altro proposito diceva lo Hegel che non si mangiano frutta in generale, ma ciliege, pere, susine, anzi queste ciliege, queste pere, queste susine: si corre a confortare in questo e questo modo un individuo cosí e cosí fatto, che si trova nelle tali o tali altre condizioni di sventura; si rende giustizia, in un dato punto del tempo e dello spazio, su una materia determinata, a esseri individuati. Quantunque una buona azione non sia unicamente il nostro individuale piacere, tale essa deve diventare: altrimenti, come potremmo noi tradurla in atto? Fare è compiacersi di quel che si fa, nell'atto che si fa. Anzi, esaminando meglio, ci accorgiamo che la nostra azione ubbidisce sempre a una legge razionale, anche quando si pensi soppressa la sua legge morale; cosicché, allontanata ogni tendenza che trascenda l'individuo, non per questo si cade in inerzia o si va in preda al capriccio. Vorremo il nostro mero libito, seguiremo semplicemente la nostra inclinazione individuale; ma questo libito e questa inclinazione bisognerà, tuttavia, volerli coerentemente e non ondeggiare tra due o piú volizioni insieme. E se riusciamo a raggiungere davvero il nostro libito; se, sospesa in noi per un istante la coscienza morale, ci diamo a perseguire, a mo' d'esempio, un fine di vendetta, e lo raggiungiamo attraverso molti ostacoli, eseguendo per tal modo un capolavoro di abilità, un capolavoro pratico; — anche quando in questo caso *populus non plaudat*, per nostro conto *nos nobis plaudimus*: ne rimaniamo soddisfattissimi, almeno fintanto che quella sospensione di coscienza morale dura, perché abbiamo fatto ciò che volevamo fare, gustando, sia pure per poco, la voluttà degli dèi. Laddove se, essendoci proposto il nostro solo libito, facciamo cosa da esso diversa, o sul primo lasciamo rampollare altri libiti che tra loro si ostacolino a vicenda; se, avendo stabilito, a mo' d'esempio, di non bere vino per

attenerci al consiglio del medico e serbarci in buona salute, cediamo alla voglia del bere, quel piacere ci è avvelenato, come si dice, dalla preoccupazione, quel gusto è insieme disgusto: salvo che non riusciamo per qualche istante a dimenticare il consiglio del medico, o non ci confortiamo pensando che costui assai probabilmente non sa quel che si dica. Col medesimo criterio giudichiamo di continuo i casi della vita; e azioni e individui, che moralmente non potremmo approvare, ci strappano talvolta gridi d'ammirazione per l'abilità con cui quelle sono state condotte, e per la fermezza, degna (come si suol dire) di miglior causa, che costoro spiegano. L'epicuraico Farinata, che si erge diritto sul suo letto rovente, o l'empio Capaneo, che bestemmia Giove sotto la pioggia di fuoco punitrice, ottengono da noi quella stima che neghiamo alle anime tristi di coloro che visser senza infamia e senza lode. L'arte ha celebrato i forti caratteri dei grandi scellerati in tragedie e poemi; ma ha volto in beffa, nelle commedie, i piccoli scellerati, i violenti a parole che si palesano timidi nei fatti e gli astuti che si lasciano corbellare.

La forma etica.

E come si è costretti ad ammettere questa forma affatto individuale, edonistica, utilitaria, economica dell'attività pratica, e a riconoscere il pregio che essa ritiene, congiunta o disgiunta che sia dalla morale, e a consentire negli speciali giudizî pratici che da essa prendono origine (il giudizio di convenienza o utilitario o economico che si chiami), cosí sarebbe impossibile non ammettere la forma morale. Sí, l'atto volitivo, in quanto economico, ci appaga come individui in un determinato punto del tempo e dello spazio; ma se esso non ci appagherà insieme come esseri trascendenti il tempo e lo spazio, la nostra soddisfazione sarà efimera e si muterà presto nella insoddisfazione. A un libito succede un altro libito, a questo un altro, e cosí all'infinito; ma l'uno è diverso dall'altro, e il nuovo o condanna il vec-

chio o ne è condannato. Se ordiniamo in serie e classi i nostri piaceri, e li connettiamo o subordiniamo, avremo fatto di certo qualche guadagno; ma, neanche questa volta, il guadagno vero. Saremo in grado, tutt'al piú, di guidare la nostra vita secondo qualche disegno e per qualche tratto che non è piú la puntualità dell'attimo, e invece dell'istantaneo volere, a cui succede un volere diverso, avremo fini generali, ai quali lavoreremo; ci proporremo, per esempio, di fare certi lavori e astenerci da certi altri, al fine di sposare una donna amata, di conquistare un seggio al Parlamento o di ottenere fama letteraria. Ma questi fini sono, anch'essi, meramente contingenti, generali e non universali, e non possono soddisfare la nostra brama, spegnere davvero la nostra sete. Quando li avremo raggiunti, proveremo *le déboire* che lascia sempre, secondo il detto del poeta, *la cuelleison d'un rêve au cœur qui l'a cueilli*: la compagnia della donna amata stancherà, l'attuata ambizione politica farà sentire vuoto l'animo, la fama letteraria parrà ombra di vanità. Forse ancora, mutando lato come l'infermo che non trova posa sulle piume, ci metteremo a inseguire altri fini: l'amante, deluso dal matrimonio, si volgerà ad altri amori; l'ambizioso, stufo della vita politica, penserà a nuove ambizioni, o a quella di non averne alcuna, chiudendosi nella cosiddetta pace domestica; il cercatore di fama letteraria vagheggerà l'ozio, il silenzio e l'oblio. Ma invano: l'insoddisfazione perdura. E perdurerà sempre, e la pallida Cura si assiderà sempre dietro di noi, sulla groppa del nostro cavallo, se non sapremo strappare al contingente il suo carattere di contingente rompendone la malía e arrestandoci di colpo in quel *progressus ad infinitum*, di cosa in cosa, di piacere in piacere, al quale esso ci spinge; se non sapremo, nel contingente, inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Allora soltanto si acquista l'interna pace, la quale non è

dell'avvenire ma del presente, perché nell'istante è l'eternità, per chi sappia riporvela. Le nostre azioni saranno sempre nuove, perché problemi sempre nuovi ci mette innanzi la realtà; ma in esse, se le compiremo con animo alto, con purità di cuore, cercandovi quel che le innalza sopra sé medesime, possederemo ogni volta il Tutto. Tale è il carattere dell'azione morale, che ci appaga non come individui ma come uomini, e come individui solamente in quanto uomini, e in quanto uomini solamente col mezzo della soddisfazione individuale.

Impossibilità di negarla.

Gli uomini, nei quali la coscienza morale manca o è confusa e intermittente, ci fanno paura: paura per noi, che dovremo starne in guardia e respingerne le insidie e le offese; paura per loro stessi, i quali, se non sono già caduti, cadranno per fermo nel castigo che li attende terribile. Sono come gente che danza inconsapevole sopra un suolo minato: lo spettatore consapevole ne trema, essi no; ma anche se per fortuna scampano al pericolo, guardando poi indietro si spaventeranno nell'immaginazione. L'ebbrezza svapora, e i contorni netti della realtà ricompaiono; ma quel che ridà forma a quei contorni, è l'eterno, non il contingente; la moralità, non il libito. Ciò si vede accadere in modo intensivo nelle cosiddette conversioni, seguíte dal proposito di lasciare il mondo e le sue false gioie e di ritrarsi in un eremo; ossia, fuori di metafora, di rigenerarsi, di far vita nuova, sopra nuove premesse ideali. Ma le conversioni intensive sono catastrofi, le quali, come le rivoluzioni nei popoli, accadono quando l'evoluzione continua è impedita. Pur senza questa solennità di conversione, l'uomo saggio si converte e rinnova a ogni istante, e col *memorare novissima* si tiene nel contingente a contatto con l'eterno. Egli sa che deve amare le cose e le creature, una per una, nella loro individualità, perché chi non ama cosí non è né buono né cattivo, non essendo nemmeno

uomo. Vorrà, secondo le sue attitudini personali e le condizioni particolari in cui si trova, la fama letteraria, il dominio politico, il matrimonio; ma vorrà tutte queste cose non volendole; le vorrà non per sé stesse, ma per quel che contengono di universale e costante; le amerà in Dio: pronto ad abbandonarle non appena il loro contenuto ideale le avrà abbandonate. Ossia le vorrà sul serio, con ogni ardore, per sé stesse; ma solo quando il loro sé stesso sarà, insieme, « l'altro da sé stesso ». Nessuna cosa, nessuna creatura ha valore incondizionato, il quale spetta solamente a ciò che non è né cosa né creatura. Condizionato, per ciascuno di noi, è il valore della nostra vita individuale, la quale dobbiamo garantire e difendere come veicolo dell'universale, e dobbiamo essere pronti a gettar via, quando a questo fine o non serva o si ribelli, come cosa inutile o perniciosa. Ma non meno condizionato è il valore di ogni essere a noi piú caro; e a ragione Gesú, accingendosi alla sua divina missione, diceva di esser venuto a staccare gli uomini dalle mogli, dai figli, dagli amici, dal paese nativo. Quel distacco nell'unione, e quell'unione nel distacco, è l'attività morale, individuale e universale in una.

Conferme varie di essa.

Perciò accade che l'arte, la quale ha celebrato i caratteri forti, gli uomini abili, le azioni ben condotte, ha celebrato anche, e piú vivacemente, i forti che la loro forza hanno messo a servigio di quella forza che li supera ed eterna. Perciò non vi ha animo amareggiato, non scettico e pessimista, che persista a lungo nelle sue negazioni di ogni luce morale; quelle negazioni sono anzi di solito vere *amantium iræ*. Il cantore di Bruto minore, il quale aveva pur ferocemente imprecato:

> Stolta Virtú, le cave nebbie, i campi
> dell'inquiete larve
> son le tue scole, e ti si volge a tergo
> il Pentimento.....

è il medesimo che, alla vista di un picciol atto generoso, balza commosso:

> Bella Virtú, qualor di te s'avvede
> come per lieto avvenimento esulta
> lo spirto mio.....

I filosofi piú freddi e metodici, quando parlano di essa, si sentono trasportati al tono poetico; e Aristotele dirà della Giustizia, che è cosa « piú mirabile di Espero o della Stella del mattino »[1]; ed Emanuele Kant comporrà un'apostrofe al Dovere, e scriverà nella conclusione della *Critica della ragion pratica*: « Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto piú spesso e piú a lungo la riflessione si rivolge ad esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me ». E perfino la tanta rettorica che ha per oggetto la virtù o la legge morale, è un omaggio reso a questa che è la suprema forza della vita e la realtà della Realtà.

L'impossibilità di sopprimere nella nostra coscienza la forma economica o la forma morale dell'operosità pratica; il richiamo continuo che ciascuna di esse fa all'altra; l'aggirarsi il nostro giudizio pratico intorno ai due aspetti, entrambi necessarî, dell'utile e dell'onesto, dell'energia e della bontà, del gradevole e del doveroso, spiegano perché la psicologia e la descrittiva della vita pratica siano state portate a formare gli ordini o classi degli uomini utilitarî e degli uomini morali, delle istituzioni economiche e delle istituzioni etiche. Queste distinzioni intellettualistiche hanno nel fondo loro, in questo come in altri casi, una distinzione reale, che ciascuno troverà in sé evidente, nel ripiegarsi su sé stesso per discernere le forme universali onde lo Spirito opera in lui.

---

[1] *Eth. Nicom.*, l. V, c. 1, 1129 *b*.

II

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ETICA

Esclusione delle critiche materialistiche e di quelle intellettualistiche.

La distinzione delle due forme, cosí evidente alla nostra intima coscienza, spiccherà piú netta quando si esaminino le ragioni con le quali si è fatta la prova di negare ora l'una ora l'altra delle due.

Diciamo l'una o l'altra, perché ormai ci siamo spacciati dall'obbligo di confutare le tesi che muovono da generali presupposti sia materialistici sia intellettualistici, e che negano l'attività morale e l'economica, o perché non ammettono il concetto stesso di attività spirituale, o perché non ammettono quello piú speciale di attività pratica. La maggior parte dei negatori della moralità non sono altro che meccanisti, empiristi, materialisti e positivisti, ai cervelli dei quali riesce inconcepibile non solo l'economica o la morale, ma altresí e l'arte e la scienza, e, insomma, ogni valore dello spirito. Essi domandano: — Dov'è questo principio morale che asserite nelle vostre parole? Mostratecelo a dito. — Ma domandano insieme: — Dove sono le categorie o il concetto puro? dove la sintesi estetica e la pura intuizione? dove l'apriori della percezione e della storia? dove tutte codeste belle cose, di cui parlate come se esistessero e che noi non vediamo né tocchiamo? — E dal canto nostro possiamo ormai lasciarli dire: solo pregando in cuor nostro il Signore che li illumini e faccia loro scorgere (almeno quando saranno presso a morte e il denso

velo del loro corpo sarà diventato piú sottile), che se gli universali fossero cose e si potesse percepirli come si fa delle cose singole, non sarebbero universali.

Le due negazioni ancora possibili.

Quando non sia piú in disputa il concetto dell'attività spirituale e della forma pratica di essa, altra negazione non è possibile se non o della forma morale per quella economica o della forma economica per quella morale. Quel che potrebbe sembrare un terzo partito, cioè negare tutt'e due le forme, si riduce al primo; perché, soppressa la distinzione dei termini, non rimane altro che l'attività pratica genericamente considerata, la quale coincide con l'attività individuale ed economica. Cominceremo, dunque, l'esame dalla negazione della morale a favore dell'economia, ch'è la tesi dell'utilitarismo. All'utilitarismo si rivolgono infatti gli stessi materialisti, quando pensano offrire un qualche loro sistema di Filosofia della pratica; ma con quanto poco diritto si giovino del suo aiuto, è chiaro dal già detto: l'utile è pur sempre valore e teleologia; e il materialismo, in tutte le sue varie forme, è inetto a giustificare qualsiasi concetto di valore e di finalità.

La tesi dell'utilitarismo contro la realtà degli atti morali.

L'utilitarismo afferma che non vi ha altra volizione se non quella che risponde alla mera determinazione individuale, o, come anche si esprime, al piacere dell'individuo, intendendo per piacere non il piacere generico che accompagna nell'individuo anche la soddisfazione morale, ma l'altro, esclusivamente individuale. Perciò in quella dottrina importano, come dice, le azioni e non i loro motivi, o meglio il motivo individuale dell'atto, astrattamente concepito, e non già quello dello spirito che vi si è concretato; onde, per es., il non uccidere per paura della pena, e il non uccidere perché ciò ripugna alla propria coscienza, diventano la stessa cosa: conseguenze di condizioni diverse, ma, nell'uno e nell'altro caso, del medesimo motivo, che è sempre il proprio comodo. E come non v'ha piacere che non

possa essere e non sia sostituito da un diverso piacere, cosí non v'ha azione, per morale che si asseveri, la quale non possa essere interrotta e mutata, dove altre condizioni si presentino. Ogni azione, ogni uomo ha il suo prezzo: tutto sta a coglierlo giusto. Chi sembra porre sopra tutte le sue aspirazioni la gloria della patria, se anche sia chiuso alle seduzioni del danaro o della vanità o della voluttà, avrà pur sempre nel suo essere qualche punto debole, che un piú esperto seduttore sarà in grado di scoprire; e, fatta la scoperta e proposto il mercato correlativo, la gloria della patria verrà abbandonata, perché ben compensata da altro. Questo modo di considerare le azioni umane è parso concreto, esatto, razionale; epperò la teoria utilitaristica, se di frequente è stata chiamata edonistica, e talora perfino estetica (intendendo per esteticità il diletto individuale), suol essere decorata altresí del nome di razionalismo etico o pratico, di morale razionale.

Difficoltà nascenti dalla presenza effettiva di questi.

Tutto andrebbe benissimo, e l'attività pratica sarebbe a questo modo compiutamente spiegata e ridotta a unico principio, se poi nella vita reale non si urtasse a ogni istante nella distinzione tra mero piacere e dovere, tra azione utile e azione onesta; e se nella coscienza nostra non sorgesse incoercibile la distinzione tra le cose che hanno prezzo e quelle che non ne hanno alcuno, e un abisso non differenziasse, nelle azioni apparentemente simili, quelle che hanno motivo morale e quelle che l'hanno solamente utilitario. Anche gli utilitaristi (che sebbene mediocri filosofi sono uomini, e come tali portano nel fondo dell'animo una filosofia assai migliore dell'altra professata nei loro libri e nelle loro scuole) non possono cancellare in sé stessi tale profonda distinzione e negare ogni riconoscimento alla forma della moralità, alla quale in quanto uomini si sottomettono a ogni istante. In qual modo, dunque, uscir d'impaccio? Come spiegare la genesi di una

distinzione, che, poste le loro premesse, non può essere altro se non illusione? Che cosa c'è di effettivo, che dà luogo alla fallace categoria della moralità, accanto a quella verace dell'utilità?

Tentativo di spiegarli come prodotti di distinzioni quantitative.

Gli espedienti tentati dall'utilitarismo per risolvere questo termine duro e resistente ch'è la moralità, sono stati parecchi. E il primo che doveva logicamente presentarsi era di considerare i fatti, che si chiamano morali, come nient'altro che gruppi empiricamente formati di fatti utilitarî, e spiegare la falsa categoria che ne sorge come un'ipostasi di quei gruppi empirici, arbitrariamente innalzati a concetto rigoroso e filosofico. Empiricamente, si distinguono la banca e l'usura e il commercio e l'industria e l'agricoltura e il lavoro; nondimeno sono tutti fatti economici. Empiricamente si distinguono il coraggio, la prudenza, la temperanza, la castità, la giustizia, il pudore; nondimeno sono tutti fatti morali. Perché non accostare le due serie, e, inserendo tra esse altri termini e tipi, ristabilirne la continuità e l'unità di natura? La moralità, dunque, è anch'essa utilità, ma utilità del maggior numero; interesse, ma interesse ben inteso; piacere, ma piacere di maggior durata e quantità, che si preferisce a un altro meno intenso o più fuggevole; egoismo, ma egoismo di famiglia, di popolo, di genere umano, egoismo di specie, altruismo; eudemonismo, ma eudemonismo sociale; godimento, ma godimento di simpatia; utilità, ma utilità di conformarsi non al proprio giudizio individuale, sì bene a quello della pubblica opinione. Per tal modo i fatti morali rientrano tra quelli utilitarî; così come il numero centomila è numero non meno del tre o del due e degli altri a esso inferiori, perché di tre e di due e degli altri di esso minori è composto. Cesare Borgia ammazza il fratello e si sbarazza di un rivale nell'amore e nella politica, cioè persegue il suo utile; ma il

suo utile, e non altro, persegue anche Giordano Bruno, che si fa bruciare per asserire la sua filosofia, ove si consideri che, cosí com'egli era fatto, con quel suo indiavolato furore per la verità filosofica, il rogo gli doveva parere cosa ben lieve e trascurabile, né piú né meno che a Cesare Borgia il sangue fraterno. Si chiami l'azione dell'uno utilità di complessità 10, e quella dell'altro, di complessità 100; o si dia alla complessità 100 il nome di moralità, d'interesse ben inteso, di simpatia, di altruismo e via dicendo, e alla complessità 10 quello di utilità, d'interesse individuale, di egoismo: non per questo le due azioni saranno diventate di qualità diversa.

Critica di esso.

E, nondimeno, di diversa qualità esse sono state già definite dagli utilitaristi medesimi. Nessuno, infatti, vorrà lasciarsi trarre in inganno dall'ingegnosa fraseologia di sopra ricordata; perché l'interesse ben inteso non è piú il mero interesse, l'egoismo di specie non è egoismo, il piacere durevole non è il mero piacere. Tra l'un termine e l'altro la differenza non è quantitativa; e anche dove si parla di maggiore quantità, maggiore durata, maggior numero, si tratta di determinazioni aritmetiche apparenti, di meri simboli aritmetici, che celano differenze qualitative. Tra l'azione di Cesare Borgia e quella di Giordano Bruno c'è divario non di complessità, ma di qualità: tra la bassezza e l'elevazione morale non c'è comune misura, come c'è tra le ondulate pianure e le montagne. Le due serie, dei concetti empirici utilitarî e dei concetti empirici morali, non che riducibili a serie unica, restano ostinatamente irriducibili e distinte. Tutto quel che si può fare e che è stato fatto, è di unificarle verbalmente; e in codesto gli utilitaristi si sono dimostrati, a dir vero, tanto bravi quanto si poteva in un'impresa cosí meschina. Ma la medesimezza o la simiglianza delle parole non basta a cancellare la profonda distinzione delle cose.

Tentativo di spiegarli come fatti o estranei alla pratica o irrazionali e stolti.

Dalla coscienza circa la fragilità di tale identificazione verbale si sarebbe dovuto passare senz'altro al riconoscimento di una forma etica reale; se il proposito e il pregiudizio non avessero fatto ancora resistenza e indotto a cercare nuovi espedienti per liberarsi, in teoria, dal fantasma fastidioso e risorgente della moralità. Tali espedienti non potevano essere anche questa volta se non due: dichiarare, cioè, la moralità o concetto addirittura estraneo alla pratica, o concetto intrinseco bensí a questa, ma contrario. Il primo è stato tentato, ma fiaccamente, quando si è discorso della moralità come di fantasticheria da poeti, come del sogno o della rosea illusione che piace di carezzare nelle soste della dura vita reale: senza badare che ciò che il poeta fantastica non può essere contradittorio e assurdo, ma dev'essere pur fondato nella realtà della vita e nella natura delle cose; e che la moralità è non già la forma estetica, nella quale essa può venire riprodotta e rappresentata, sí bene forma pratica o azione. Ma assai evidente era l'insostenibilità di codesto tentativo, perché potesse aver séguito. — Molta fortuna invece ha avuto, e ha tuttora, l'altro espediente, che cangia la moralità in un concetto pratico contrario, ossia in qualcosa di pratico, ma immotivato, incoerente e in contradizione al sano svolgimento della pratica. Vero è che si suole enunciarlo con parole assai diverse da quelle da noi adoperate e che troppo apertamente ne mostrerebbero l'errore. Epperò si dice che ciò che si chiama azione buona e virtuosa non è altro se non prodotto di associazione tra certi atti che sono per noi mezzi a un piacere, e quel piacere stesso; onde accadrebbe a poco a poco che, anche dove il piacere primitivo manchi, quegli atti si cerchino e si ripetano per sé stessi, quasi per sé stessi piacevoli. Il selvaggio si batteva contro gli assalitori della sua tribú per non essere ridotto schiavo o sacrificato al-

l'idolo dell'altra tribú, per difendere cioè la propria libertà personale o la propria vita; ma l'uomo dei tempi posteriori, dimenticando che la tribú o la città o lo Stato erano semplici mezzi a salvare la vita e i beni, li difende per loro stessi, e si lascia spogliare e ammazzare per la patria. Allo stesso modo (per usare l'esempio in questa materia classico) si comincia col cercare il danaro come mezzo di godimento, e come provvista per procacciarsi vita comoda e sicura; ma, a poco a poco, il raccoglitore di danaro converte nel suo animo il mezzo in fine, e diventa avaro, cioè pone la gioia nel possesso del danaro, e a quella sacrifica tutte le altre sue gioie, perfino la vita agiata, il cibo, la casa e il sonno, che il danaro aveva primitivamente il fine di procacciargli. La moralità sarebbe nata tutta da siffatto processo di associazione tra mezzo e fine; e il caso dell'avaro spiegherebbe, per analogia, ogni atto di virtú che non si possa immediatamente risolvere nel semplice piacere e utile individuale.

L'associazionismo e l'evoluzionismo. Critica.

Ora l'associazione di cui qui si parla non è quella logica o estetica, ossia l'associazione valida, la sintesi, ma un'associazione che è da stimare irrazionale e fallace. Ché soltanto per effetto di una cattiva associazione d'idee, soltanto per istoltezza e stupidità è possibile scambiare mezzo e fine; e stupido e stolto è l'avaro recato in esempio, e anzi appunto per questo è chiamato con qualificativo di biasimo «avaro» (che è tutt'altra cosa da «economo» o «previdente», qualificativo di lode). Perciò dicevamo a ragione che la moralità in questa teoria viene considerata come quello che è praticamente irrazionale, stolto, stupido, prodotto di confusione e illusione: ossia come il contrario dell'attività pratica, che è chiaroveggenza, razionalità, sapienza. E, cosí definita, essa viene insieme distrutta. Perché l'irrazionalità è condannata a soggiacere perpetuamente alla razionalità; e il cosí detto

uomo morale, se fosse nient'altro che falso associatore d'idee, sarebbe di continuo confutato dall'uomo di buon senso, dall'utilitario, il quale gl'impedirebbe di commettere la stupidità di sacrificarsi ai figli, alla patria o alla scienza, e, nel caso che si ostinasse nel suo operare da stolido, lo coprirebbe di disprezzo e di beffe. E perfettamente giustificato sarebbe in questo caso il timore, che ritrovare la genesi valga dissipare la moralità; e anzi non si tratterebbe di un timore, ma di un fatto: la morale sarebbe in progressivo annullamento, nell'individuo e nella società, per effetto del crescente rischiaramento operato dall'istruzione: uomo istruito è uomo senza superstizioni, e in questo caso senza ubbíe morali, che sarebbero superstizioni. Si è risposto che questo timore o questo fatto non ha luogo, perché quella falsa associazione è indissolubile, come prodotto di eredità (utilitarismo evoluzionistico); ossia, per tradurre anche qui la teoria con parole popolari ma proprie, come stupidità ereditata. Ma, ereditata o acquisita, è tanto dissolubile che viene dissolta nella teoria proposta: *lux facta est*, e niente riesce piú a oscurarla. Se, nonostante questa luce, la moralità non si dissipa; se si è costretti a ricorrere al miserabile sotterfugio dell'eredità insuperabile (che è poi superata nel momento stesso in cui ne viene chiarita la genesi), ciò vuol dire che, per lo stesso utilitarista, la moralità non è punto l'irrazionale, ma qualcosa di ben razionale. Egli non riesce a identificarla col mero utile individuale, ma nemmeno è in grado di rigettarla come il puro e semplice negativo dell'utile individuale. E, non volendo abbandonare a niun patto l'ipotesi utilitaristica, altra via non gli resta ancora da tentare se non quella di ricorrere al mistero.

Tentativo disperato: l'utilitarismo teologico e il mistero.

Ciò per l'appunto accade nell'ultima forma dell'utilitarismo, che è sembrata capricciosa o stravagante ed è invece profondamente autocritica e svela l'intima essenza e

difetto della dottrina: il cosiddetto utilitarismo teologico. Le azioni umane sono sempre ispirate al mero utile individuale; e se un certo numero di esse sembra divergere da questo criterio, gli è che non si tiene conto di una condizione, per virtú della quale anche le azioni che sembrano divergenti vengono ricondotte alla comune misura. Questa condizione è la vita oltremondana, nella quale Dio premia o castiga chi ha ubbidito o disubbidito alla sua volontà nella vita mondana. Onde colui che, in questa, sembra resistere all'impulso dell'utile personale compiendo sacrificî di ogni sorta, perfino della propria vita, ubbidisce in realtà anche lui al suo utile personale; e, avendo fede in Dio, nell'immortalità dell'anima e nel premio e nella pena che lo aspettano, regola la sua azione secondo queste credenze, che entrano come dati di fatto nel suo calcolo economico. L'Etica intuizionistica, che pone un dovere morale accanto al piacere individuale e da questo indeducibile, si deduce in realtà dal piacere individuale e si converte anch'essa in Etica razionale o utilitaria, per siffatta considerazione di utilità trascendente. — Cosí la soluzione utilitaristica naufraga nel mistero, se è vero che Dio, l'immortalità, l'altra vita, il comando divino, le pene e i premî non si possono definire e giustificare nel pensiero e nel concetto. L'utilitarismo, facendosi teologico, si trae fuori dal campo della filosofia e confessa la sconfitta toccatagli su questo terreno. E alla considerazione filosofica, dopo i reiterati e pur vani assalti dell'utilitarismo, rifulge piú netta la distinzione tra l'utile individuale e quello che è insieme superindividuale, la verità della forma morale come unita e distinta insieme dall'utilitaria, ossia l'autonomia dell'Etica contro ogni utilitarismo e ogni Etica eteronoma.

III

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ECONOMICA

Se la teoria dell'utilità ha nel corso della storia filosofica cercato di fare sparire, ingoiandolo nelle sue larghe fauci, l'altro termine pratico, che è la moralità, non bisogna credere che questo, dal suo canto, sia stato piú modesto e discreto, e non abbia tentato di divorare a sua volta il compagno. A un'esagerazione se ne è contrapposta un'altra; e all'utilitarismo quell'errore che si potrebbe chiamare l'astrattismo morale, pel quale si rifiuta al concetto di utile il posto che necessariamente gli spetta nell'organismo dello spirito.

La tesi dell'astrattismo morale contro il concetto dell'utile.

Questo rifiuto, in modo conforme all'analisi già fatta della teoria utilitaria, non può determinarsi se non in tre modi: in quanto, cioè, all'utile si neghi valore o di concetto pratico, o di concetto positivo, o di concetto filosofico. Anche qui lasciamo d'indugiarci sulle tesi dei materialisti o degli intellettualisti, che (specie quelle dei primi) hanno fatto capolino nell'Economica al pari che nell'Etica, e si sono provate a spiegare l'utile coi principî della meccanica o con le contingenze dell'evoluzione storica.

L'utile come il mezzo, ossia come fatto teoretico.

L'utile (è stato detto) non è altro che il mezzo a raggiungere un qualche fine. Per es., se allo scopo di serbarmi in buona salute faccio ogni giorno una passeggiata, la quo-

tidiana passeggiata è il mezzo adatto e perciò è utile; se scoprissi che essa invece di giovarmi mi fa male, vale a dire che non è mezzo adatto, sarebbe, e la dichiarerei, inutile o dannosa. Ma, per la dimostrazione data di sopra, è noto che nell'atto pratico mezzo e fine sono indistinguibili, perché ciò che si chiama mezzo non è altro che la situazione di fatto (e la conoscenza di essa) da cui sorge l'atto pratico, e alla quale quell'atto è corrispettivo. Onde è ben possibile staccare il mezzo dal fine, ma con questo distacco si abbandona la considerazione del fatto pratico e si passa a quella del suo antecedente teoretico; e se il mero antecedente teoretico viene nel comune discorso chiamato « utile » o « pratico » (pel ricordo dell'atto pratico, a cui è stato o si presume possa essere congiunto), si adopera una metafora circa la quale non c'è nulla da ridire. Coloro, dunque, i quali definiscono l'utile come il mezzo, debbono una buona volta rendersi conto che, con tale definizione, tolgono quel concetto dall'ámbito della Filosofia della pratica e lo trasportano nella Logica; dove poi il rapporto di mezzo e fine è quello stesso di causa ed effetto e rientra nella teoria dei concetti empirici, nei quali causa ed effetto si sogliono porre come termini separatamente concepibili. E piú o meno consapevolmente questo è stato riconosciuto quando si è definito l'utile come il tecnico; perché la tecnica non è altro se non conoscenza, metaforizzata a quel modo pel rapporto che ha, o si presume possa avere, con un'azione che si è compiuta o che si sta per compiere. Per contro, il carattere teoretico della tecnica è stato oscurato quando le conoscenze di essa hanno ricevuto il nome d'imperativi ipotetici, distinti e collocati accanto a quelli categorici. L'imperativo è volontà, ed è perciò, sempre, categorico e ipotetico insieme: si vuole *a* (categoricamente), ma *a* non si vorrebbe, se non fosse la condizione di fatto o situazione *b* (cioè, si vuole sempre

Gli imperativi tecnici e ipotetici.

sotto ipotesi, ipoteticamente). L'imperativo meramente ipotetico è la conoscenza che rimane, quando si astrae dall'atto pratico o dalla volontà; e perciò è non piú imperativo, ma affermazione teoretica. Insomma, dove non c'è volontà effettiva, non è da parlare d'imperativi.

Critica: l'utile è fatto pratico.

Chiarito che definire l'utile come mezzo vale negare l'utile in quanto pratico e ridurlo a una già nota categoria teoretica, dobbiamo contrastare la concepibilità di questa riduzione, perché nell'utile il carattere pratico, l'effettività del volere, è incancellabile. « Mi è utile fare una passeggiata » significa: « mi piace farla », « voglio farla »; e si tratta dunque non di contemplazione o raziocinio, ma di movimento volitivo. Altro è la conoscenza che precede l'atto utilitario, altro quest'atto per sé stesso. Il vecchio ha le stesse conoscenze del giovane, anzi ne ha assai di piú (*si jeunesse savait, si vieillesse pouvait!*), ma non vuole quel che vuole il giovane: sa che, percorrendo tanti chilometri, egli giungerebbe a un certo punto designato; ma non gli è utile giungervi, perché non gli è utile percorrere quei chilometri, ossia sobbarcarsi a quella fatica col rischio di un malanno. La volontà utilitaria si esprime, non in meri imperativi ipotetici, ma in quegli imperativi categorici, che sono insieme ipotetici. La sua formola generale è: « Vogli! » o « Vogli ciò che vuoi! », o « Sii coerente nel tuo volere! »; e del pari le formole individuate sono quelle che continuamente diciamo a noi stessi: « Orsú, a letto », « Orsú, leviamoci », e simili; le quali, sviluppate, importano: « Va a letto (se vuoi riposarti) »; « Lévati (se vuoi lavorare) », e cosí via. La distinzione tra l'ipotesi conoscitiva e la tesi volitiva è resa qui evidente.

L'utile come l'egoistico o l'immorale.

Poiché, dunque, non è possibile, per virtú dell'incancellabile carattere pratico dell'atto utilitario, insistere sulla riduzione di esso alla tecnica, e non si vuole, d'altra parte, riconoscerlo come speciale categoria pratica accanto

alla categoria pratica della moralità, si è cercato di pensarlo come qualcosa che è pratico, sí, ma insieme praticamente poco pregevole, da guardarsene, da combattere, da liberarsene. « Utile » è diventato in questa accezione sinonimo di arbitrio, di capriccio individuale, di volontà piú o meno perversa e (considerandosi l'immoralità come l'io individuo che si chiude in sé e si ribella all'universale) di egoismo. Questa teoria riceve appoggio da alcuni modi di dire comuni, nei quali si contrappone all'uomo che è intento all'utile, l'uomo morale, alla vita economica la vita etica. Ma si tratta di modi di dire, veri forse in certo significato, ma inesatti quando vengano intesi o interpetrati come affermazioni di un contrasto tra moralità e utilità.

Critica: l'utile è amorale.

Che questo contrasto sia inesistente, si scorge subito, sol che si ripensi al caso già accennato dell'uomo in cui la coscienza morale non si sia svolta o sia stata soppressa, e nel momento in cui non è svolta o è stata abolita; o al caso-limite, che si dice dell'innocenza. Ciò che si fa nell'innocenza, risponde senza dubbio al piacere individuale, cioè all'utile dell'individuo, quale egli lo sente nelle condizioni date: se cosí non fosse, quel che si fa non si farebbe. Ma non per questo l'atto dell'innocente è immorale: sarà tutt'al piú amorale, perché mera volizione individuale, priva del lume dell'eterno. Cosí (per servirci del paragone e dell'analogia con l'attività teoretica) le immagini che il poeta crea saranno prive di filosofia, ma non per ciò sono antifilosofiche. Perché fossero tali, dovrebbero essere parzialmente filosofiche, cioè entrare in lotta con la filosofia; ma questa lotta in esse manca, e perciò quelle immagini, sebbene filosoficamente non vere, non sono nemmeno filosoficamente false, e rimangono atti teoretici non filosofici. L'innocenza filosofica del poeta non muta la sua conoscenza intuitiva in cattiva conoscenza filosofica, in un negativo della filosofia. — C'è di piú: l'utile non solo non

è il negativo della morale, ma anzi, come sappiamo, è cosa che con la morale assai bene si congiunge: come la parola si congiunge col pensiero e lo rende concreto e palpabile, tanto che, senza parola, pensiero non è possibile. Qual uomo onesto sopporterebbe di essere giudicato disutile? Quale azione morale sarebbe veramente morale, se non fosse insieme utile? L'azione buona è buona, perché non è cattiva, cioè esclude, nel punto in cui si effettua, il cattivo; ma non è certamente tale perché sia disutile: anzi, nell'esser buona è insieme utile, perché chiude e risolve in sé, nel punto in cui essa si effettua, l'utile. L'accordo della moralità con l'utilità basta dunque a confutare il concetto dell'utile come alcunché di negativo.

L'utile come gruppo di fatti etici minimi.

Il terzo modo di eliminare dalla filosofia, o dalla Filosofia della pratica, il concetto di utile è quello che lo considera come concetto di descrittiva etica, che serve a designare il gruppo o alcuni gruppi di piccoli fatti etici, la coscienza etica rudimentale. E da ciò anzi nascerebbe l'illusione di atti volitivi indifferenti rispetto alla morale, e che sono, in realtà, atti indifferenziati rispetto alla mente indagatrice, la quale non cura per allora di esaminarli in particolare, salvo poi, quando a tale esame si accinga, a differenziarli pur sempre in buoni e cattivi. Cosí si suol dire che il mangiare e il dormire, il giocare alle carte o al bigliardo, sono cose di pertinenza dell'utile individuale, e che in esse ciascuno può condursi a suo arbitrio; ma che l'arbitrio individuale è escluso quando bisogni adempiere ai proprî obblighi di lavoro sociale o rispettare la vita del prossimo. Nondimeno, scrutando con attenzione, si deve poi concludere che anche nel mangiare o nel dormire, nel giocare alle carte o al bigliardo, si opera moralmente bene o male; perché è immorale rovinarsi la salute col mangiare troppo o col dormire troppo poco, e corrompere l'animo e l'intelligenza col giocare a carte e indu-

giare nelle sale da bigliardo, quando c'è da fare qualcosa di meglio. — Senonché l'utile non è niente di tutto ciò: non è il complesso di microrganismi etici, nei quali col microscopio sia dato scorgere i medesimi fatti di vita e di morte che si osservano, a occhio nudo, nei macrorganismi. Nessun microscopio vi discernerà mai le opposizioni del bene e del male morale, perché in realtà non queste opposizioni sussistono nel suo caso, sibbene soltanto quelle del bene e del male utilitario o economico. L'utile non è il minimo morale, ma il premorale; la differenza di esso dalla morale non è quantitativa ma qualitativa, non psicologica ma speculativa.

Critica: l'utile è premorale.

Tentativo disperato: l'utile come coscienza pratica inferiore. Conferma dell'autonomia dell'utile.

Infine, non è da considerare come un nuovo modo di risolvere il concetto dell'utile in quello di moralità, ma piuttosto come confessione dell'autonomia di quel momento spirituale, il tentativo di presentare la coscienza utilitaria come coscienza morale diversa e inferiore rispetto a una coscienza morale superiore. Nel qual caso essa sarebbe nient'altro che coscienza morale, perché non vi si trova contradizione alcuna che possa farla giudicare immorale; ma viene giudicata immorale solo perché e in quanto è guardata dal punto di vista della coscienza superiore, ossia perché erroneamente si trasporta nella coscienza inferiore quella superiore. Senonché ciò torna a confermare, contrariamente al parere degli obiettanti, che quella di cui si parla non è coscienza morale o immorale, e che il pregio che le si riconosce è bensí spirituale, ma non propriamente morale e costituisce un peculiare valore spirituale, diverso da quello etico. « Meglio una volontà qualsiasi che nessuna volontà », è un detto comune, il quale vuol significare che, prima della moralità, c'è altra e piú semplice esigenza spirituale. La distinzione delle due coscienze, che si vorrebbe ridurre a distinzione di piú e di meno, di gradi empirici, è dunque distinzione di gradi non empirici ma

reali. Cosí, per ripigliare il consueto paragone, la figurazione poetica è vera; e può esser giudicata falsa solamente da chi la guardi da un punto di vista filosofico, ossia la falsifichi lui, alterandone la schietta realtà estetica in un cattivo filosofema. Ma la verità di quella figurazione non è filosofica, e rimane puramente e semplicemente verità poetica. Si dirà che nella volizione utilitaria è implicita la moralità, perché, ponendosi l'utile individuale, si viene a promuovere l'universale, che lo dominerà e correggerà; allo stesso modo in cui si è detto che nell'intuizione estetica è implicita la filosofia, perché, ponendosi l'immagine individuale, si pone l'esigenza dell'universale, che la superi e inveri. Ma come la coscienza estetica si distingue da quella filosofica appunto perché ciò che in questa è esplicito, nella prima è soltanto implicito, ciò che in quella era unità indifferenziata diventa unità differenziata; cosí parimente la coscienza utilitaria si distingue dalla coscienza morale, perché nella prima è soltanto implicita e indifferenziata, ossia attualmente inesistente, quella moralità, la quale nella seconda diventa esplicita, differenziata ed effettiva. La differenza tra implicito ed esplicito è un'altra maniera di enunciare la distinzione tra le due coscienze o forme pratiche, di ciascuna delle quali si viene per tal modo a riconoscere l'ufficio che compie, e perciò l'autonomia.

IV

RELAZIONE TRA LE FORME ECONOMICA ED ETICA

Economia ed etica come il doppio grado della pratica.

La distinzione e autonomia rispettiva delle due forme, economica ed etica, quale siamo venuti fin qui presentandola e come è espressa anche nelle parole « inferiore » e « superiore » che abbiamo usate, è quella di due gradi distinti e uniti insieme: tali cioè che il primo possa concepirsi in certo senso indipendente dal secondo, ma il secondo non sia concepibile senza il primo. In quella concepibilità di esistenza indipendente del primo è il momento della distinzione: nell'inconcepibilità dell'esistenza indipendente del secondo è il momento dell'unità. Se mancasse l'una determinazione, si avrebbe identità; se mancasse l'altra, si avrebbe distinzione astratta o separazione. Perciò abbiamo battuto sul punto, che sono concepibili bensí azioni prive di valore morale e tuttavia perfettamente economiche, ma non già azioni morali, che non siano insieme pienamente utili o economiche. La moralità vive in concreto nell'utilità, l'universale nell'individuale, l'eterno nel contingente. E perciò anche la tesi che negava la distinzione delle due forme pratiche è stata considerata da noi come affermazione dell'unica forma economica, che è la forma pratica, per cosí dire, generica, e avvolge di sé medesima l'altra.

Errori derivanti dal concepirle come coordinate.

Ma anche quando vengano ammesse entrambe le forme pratiche, l'economica e l'etica, l'utilità e la moralità, gravi errori nascono dal non intendere il nesso di unità-distinzione che le stringe in una, e dal concepire quelle due forme come giustapposite o parallele, e i loro concetti rispettivi come semplicemente coordinati.

Critica delle azioni disinteressate.

Infatti, se utilità e moralità fossero concetti coordinati, sottoposti entrambi, a mo' di due specie, al concetto generale di attività pratica, la prima conseguenza che da ciò si potrebbe trarre (ed è stata tratta) è che la moralità sia concepibile senza l'utilità. Il che ha dato origine al concetto assurdo delle azioni disinteressate, cioè di azioni morali che, come tali, si terrebbero guardinghe da qualsiasi commercio con l'utilità, pure di quel contatto impuro. Ma azioni disinteressate sarebbero azioni stolte, ossia arbitrî, capricci, non-azioni. Ogni azione è e dev'essere interessata, e quanto piú profondamente è interessata, tanto è migliore. Quale interesse è piú forte e piú personale di quello che spinge lo scienziato alla ricerca della verità, che è la sua stessa ragion di vivere? La moralità richiede che l'individuo faccia suo interesse individuale quello dell'universale; e rimprovera coloro che non riescono a comporre nel loro animo le contradizioni tra l'interesse individuale dell'universale e l'interesse meramente individuale, o, in ciò tormentandosi e affannandosi, quasi si adagiano in quel tormento ed affanno. Ma non può voler mai l'abolizione dell'interesse, perché tanto varrebbe tendere all'abolizione di sé medesima, e, come sappiamo, l'atto volitivo domina bensí le passioni, ma non potrebbe sradicarle senza sradicare sé stesso. E come l'atto volitivo trionfa delle passioni sol perché suprema passione, cosí la moralità trionfa degl'interessi sol perché ella medesima è supremo interesse.

Vana polemica condotta, sul supposto delle azioni disinteressate, contro l'utilitarismo.

Per effetto della fisima delle azioni disinteressate, alla polemica dell'Etica autonoma contro quella eteronoma dell'utilitarismo si è dato avviamento fallace e sterile. Perché, pensandosi di vincere e stravincere, si è tolto a dimostrare che vi sono azioni che l'uomo compie fuori di ogni utile personale; e cosí si è preparata invece facile vittoria all'avversaria. L'utilitarismo, in effetti, ha potuto condurre sempre vittoriosamente la controdimostrazione, che non v'ha azione, per alta che si pensi, la quale non risponda a un utile personale; perché l'eroe ha pur il suo utile nel *pro patria mori*, e il santo, che si sforza di piegare sempre il suo animo a umiltà, trova il proprio tornaconto nel lasciarsi ingiuriare, bastonare e inzaccherare (« in questo è perfetta letizia », come diceva Francesco d'Assisi a frate Leone). Ora, la polemica corretta non deve assumere l'insostenibile impegno di negare questa evidenza, ma deve anzi concedere (come di sopra si è concesso) che non v'ha azione alcuna la quale non risponda a un libito individuale, perché individuo è colui che la compie e di individui l'universale è costretto sempre a valersi. E, concesso e ammesso ciò, verrà poi a dimostrare (come di sopra si è dimostrato) che l'azione utile può o restare meramente personale o progredire ad azione universale-personale, etico-utile; e che per l'appunto l'azione etico-utile è la nuova categoria spirituale, che l'utilitarista non è giunto a scorgere.

Critica delle azioni moralmente indifferenti, obbligatorie, supererogatorie, ecc.

Una seconda erronea ma ineluttabile conseguenza della concezione dell'utile e del morale come concetti coordinati, è che, potendo darsi, secondo questa teoria, azioni etiche, economicamente disinteressate o indifferenti, si deve far posto altresí a quelle utili, moralmente i n d i f f e r e n t i. E tali azioni moralmente indifferenti non sarebbero già le azioni meramente economiche (né morali né immorali, amorali), che abbiamo distinte come momento necessario

dell'azione morale e che ricompaiono sempre che si torni allo stato d'innocenza, ossia sempre che la coscienza morale venga abolita o sospesa; ma sarebbero invece azioni economiche, che persisterebbero in quanto tali, cioè ingenue e amorali, quando la coscienza morale si è già accesa, e per conseguenza nell'ámbito stesso di questa coscienza. Ma concepirle cosí vale né piú né meno che annullare la moralità: come sarebbe annullamento della sovranità riconoscere ai sudditi il diritto di ribellarsi sempre che loro piaccia, o contratto per burla quello che contenesse il patto che ciascuna delle due parti possa, a suo piacere, non osservare gli altri patti stabiliti. Azioni indifferenti non sussistono né per l'economia né per la morale; e quelle alle quali si suole attribuire siffatto carattere sono, come sappiamo, non già indifferenti ma indifferenziate, e sempre differenziabili quando si esaminino piú da presso. Solo chi collochi utile e morale l'uno accanto all'altro, separati e reciprocamente impenetrabili, è portato di necessità ad ammettere azioni utili moralmente indifferenti e, come tali, lecite e permissive. Donde accade altresí che le azioni morali, a paragone delle prime, prendano aspetto di obbligatorie; e per fare equilibrio nell'altro estremo alle azioni permissive, si soglia aggiungere a quelle obbligatorie (che tengono il mezzo) le azioni ultramorali o piú che morali, che si chiamano meritorie o supererogatorie. Ma la moralità non accorda permessi di non fare, né largisce premî per lo strafare; comanda semplicemente il fare: fare sempre il bene morale, attuare sempre l'universale, cosí nella vita ordinaria come nella straordinaria, nelle occasioni che si offrono ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, come in quelle che cápitano ogni anno, ogni decennio, ogni secolo. Niente è indifferente all'economia nel suo ámbito, e niente alla morale nel suo: in lei non persistono azioni economiche col loro carattere premorale, ma

sussistono solamente azioni morali. L'economicità dà, sí, la forma concreta alla moralità, ma non è mai elemento che possa farsi valere per sé nella vita morale.

Paragone col rapporto di arte e filosofia.

Il paragone con l'attività teoretica varrà a rendere piú chiara questa critica del lecito o del moralmente indifferente. Le intuizioni o espressioni artistiche sono afilosofiche, né vere né false, irrefrenabili nella loro spontaneità dalla filosofia, la quale a sua volta si concreta sempre nella parola viva, nella forma estetica, nella intuizione-espressione, e si pone come intuizione tra le intuizioni (sebbene intuizione *portans mysteria*, chiudente in sé l'universale). Ma il sorgere di una filosofia riopera sulle precedenti intuizioni pure, ossia sulla rappresentazione poetica del mondo, nella quale realtà e irrealtà erano indistinte; e il mondo dell'intuizione si trasfigura nel mondo delle percezioni, nel quale quelle che furono già immagini poetiche, sono ora tutte immagini critiche o riflesse, compenetrate di concetti, discriminate in immagini di esistenze e immagini di possibilità. Nel mondo della percezione o della storia nessun elemento poetico può persistere piú come tale: quella che nel puro campo dell'arte era affascinante verità, introdotta nella storia darebbe luogo a disarmonie e si cangerebbe in ripugnante menzogna, come si vede nelle storie miste d'invenzioni e di favole; e sebbene anche la storia assuma forma artistica, non perciò può mai tollerare nel suo seno l'arte come elemento per sé stante. In modo perfettamente analogo procedono le volizioni utilitarie e economiche (le intuizioni del pratico), e le volizioni morali-economiche (l'universale e le percezioni o rappresentazioni storiche del pratico): l'indifferenza morale spetta alle prime, quando sono di qua dalla coscienza morale; ma, dentro questa coscienza, perdono il diritto all'innocenza, come le pure intuizioni, diventate percezioni, perdono nella storicità il diritto che avevano di pure

intuizioni. La descriminazione etica delle volizioni economiche, che si compie per opera della coscienza morale, trova dunque piena rispondenza nella discriminazione storica delle intuizioni estetiche, che si compie per opera della coscienza logica.

Altre concezioni erronee di modi d'azione.

All'astratto concepire per coordinazione si debbono non solo i due concetti-mostricciattoli delle azioni disinteressate e di quelle moralmente indifferenti, lecite o permissive, ma anche altri che, con casistica alquanto diversa, si deducono dalla medesima ipotesi generale. Nel caso testé esaminato l'utile e il morale, posti come staccati e paralleli, erano mantenuti l'uno estraneo all'altro e in pace tra loro. Ma niente vieta che a quelle due entità si attribuiscano, per cosí dire, umori guerreschi; al modo medesimo che, concepite due specie animali coordinate, si può supporre o che gl'individui di ciascuna badino a sé e lascino vivere quietamente e prosperare gl'individui dell'altra, ovvero che gli uni si diano a perseguitare quelli dall'altra, e talvolta li danneggino o distruggano, tal'altra ne siano danneggiati e distrutti. Con questi presupposti piú o meno celati si perviene ai concetti di azioni morali antieconomiche e di azioni antieconomiche morali, di azioni immorali economiche e di azioni economiche immorali: quattro concetti che sono da respingere tutti e quattro. L'azione morale non può mai esser fatta a perdita: la moralità è per l'uomo morale il supremo vantaggio nella situazione particolare in cui egli si trova; e sarebbe erroneo misurarla alla stregua di ciò che in quella situazione particolare farebbe un individuo privo di coscienza morale, perché, come già ci è noto, individuo e situazione sono tutt'uno, onde quel paragone è assurdo. Similmente un'azione antieconomica non può mai essere morale: tutt'al piú, non sarà nemmeno amorale, cioè non porrà nemmeno la condizione prima e generica della mora-

lità, ossia non sarà azione, ma inerte contemplazione. Un'azione immorale non può essere mai economica, perché immoralità importa interno dissidio e contrasto tra una volizione che si volge all'universale e altre che si volgono al meramente individuale, e perciò inconcludenza e infecondità pratica, insoddisfazione e rimorso; vale a dire, proprio l'opposto della utilità ed economicità. Similmente un'azione economica non può essere mai immorale, e tutt'al piú (se si pensi come mera azione economica) sarà da dire amorale.

Il piacere e l'attività economica, la felicità e la virtú.

Il nesso di unità e distinzione, che congiunge il concetto dell'utile e quello del morale, e la conseguente negazione dello schema di coordinazione, giovano altresí a risolvere adeguatamente le intricate questioni circa il rapporto di piacere e moralità, di felicità e virtú.

Il piacere e dolore, e il sentimento.

E anzitutto, si è qui in grado di dare ancora un altro significato all'indeterminata categoria del sentimento coi suoi poli di piacere e dolore; perché è chiaro che, quando il sentimento viene distinto dall'attività morale e messo in contrasto con questa, si ha di mira nient'altro che la pura attività economica. E forse di tutte le tendenze incluse in quell'abbozzato concetto, questa dell'economicità prevale sulle altre, talché si potrebbe esser disposti a conferire ormai alla parola « sentimento » il significato di attività economica. Pel sottinteso riferimento a questo significato si è sostenuto a ragione che piacere e dolore siano proprî del sentimento ed estranei alle altre forme spirituali, e che nelle altre operino bensí, ma solamente come concomitanti. Giacché se le forme teoretiche in tanto svolgono la loro dialettica del vero e falso in quanto lo spirito pratico interferisce in esse, piacere e dolore provengono a quelle forme dallo spirito pratico, col quale lo spirito teoretico è sempre in concreta unità. E nello spirito pratico medesimo l'attività morale si gemina in piacere e dolore solo in quanto nella sua concretezza essa è insieme

economica; e perciò piacere e dolore le competono, strettamente parlando, in quanto economica e non in quanto morale. Piacere e dolore appartengono solo al sentimento, perché appartengono alla sola attività economica, cioè all'attività pratica nella sua forma generale, che avvolge di sé tutte le altre forme così particolari pratiche come teoretiche.

Coincidenza del dovere col piacere.

Ciò fermato, il piacere, ossia il sentimento o attività economica come positività, non può esser mai in contrasto col dovere o con l'attività morale nella sua positività: non può, perché quei due termini coincidono. La divergenza si ha solo quando sono concepiti non, come si deve, in unità-distinzione, ma, come non si deve, in coordinazione. E quando si parla di un'azione buona accompagnata da dolore, si dice cosa contradittoria, o, piuttosto, si adopera un modo di espressione che non bisogna intendere alla lettera. Perché l'azione buona, in quanto tale, reca sempre soddisfazione e piacere; e se vi s'accompagna dolore, ciò vuol dire che o l'azione buona non è ancora del tutto buona, perché non voluta con pieno accordo interiore, o che, oltre all'azione morale (e piacevole), c'è un nuovo problema pratico ancora insoluto, epperò doloroso. E dallo schema di coordinazione, per effetto del lumeggiato conflitto fra i termini coordinati, nasce l'altra falsa idea dell'Etica *rigoristica* o *ascetica*, la quale indice guerra al piacere in quanto piacere. Ma se è legittimo combattere questo o quel piacere che entra in contrasto con l'atto morale, non si può abolire la categoria stessa del piacere senza abolire la categoria stessa della moralità, che ha nel piacere (nell'economicità) la sua realtà e concretezza: codesto sarebbe tentativo altrettanto folle quanto quello di voler pensare abolendo la parola o qualsiasi altra forma di espressione, e serbando il pensiero schivo e puro di codesti miscugli sensuali, e così producendo un pensiero inespresso e inesprimibile. Quest'ultimo conato è stato fatto

Critica del rigorismo o ascetismo.

dal misticismo, il quale o non dà punto pensieri, o, contradicendo a sé stesso, li dà espressi e logici come sono quelli di tutte le altre dottrine. E al misticismo forma pieno riscontro nel campo pratico l'ascetismo, che si potrebbe chiamare misticismo del pratico, come a quello non disdirebbe il nome di ascetismo del teoretico.

Relazione di felicità e virtú.

Ciò che si è detto del rapporto tra piacere e moralità è da estendere all'altro tra felicità e virtú, che è identico al precedente, dal quale differisce solo per essere espresso mercé concetti empirici di classe. La felicità non è virtú (come il piacere non è per sé morale), tantoché si parla della felicità degli esseri privi di coscienza morale (come del piacere che è mera sensualità animale); ma la virtú è sempre felicità (come la moralità è sempre piacere). Si dice che un uomo virtuoso può essere infelice, perché può soffrire atroci spasimi corporali o dibattersi in travagliate condizioni di fortuna, e che perciò virtú e felicità non coincidono. Ma codesto è triviale sofisma, perché l'uomo virtuoso, che sia insieme felice, dev'essere davvero e totalmente virtuoso: cioè o con la sua energia curare, se può, e vincere i mali fisici e di fortuna, ovvero, quando vincerli è impossibile, rassegnarsi facendo i suoi conti con essi e svolgendo la propria attività tra i limiti da essi posti. Ogni individuo, e non solo lo sventurato dell'esempio, ha i suoi limiti; e ciascuno, con l'incontentabilità, può trasformare i limiti in dolori, come ciascuno, con la rassegnazione, può trasformare i dolori in limiti e condizioni di attività. Si dirà che talvolta i mali che assalgono l'uomo virtuoso non solo sono incurabili, ma intollerabili a tal segno da rendere ogni rassegnazione impossibile. Ma chi effettivamente e assolutamente non si rassegna, cioè non si accomoda alla vita, muore; e l'avvenuta morte dell'individuo non è né felicità né infelicità, perché è un fatto o accadimento.

Critica della subordinazione del piacere alla moralità.

In ultimo, è da rigettare la teoria che subordina il piacere o la felicità, l'utilità o l'economia, al dovere, alla virtú, all'attività morale. Di qua dalla morale, la subordinazione dell'un termine all'altro non è possibile, perché si è in presenza di uno solo dei due termini; e parimente impossibile è nella cerchia morale, dove i termini sono bensí due, ma due in uno, non uno sopra e un altro sotto. La moralità ha imperio assoluto sulla vita, e non c'è atto di vita, piccolo che si pensi, che essa non regoli o non debba regolare. Ma la moralità non ha imperio alcuno sulle forme e categorie dello spirito; e come non può distruggere o modificare sé medesima, cosí non può distruggere o modificare le altre forme spirituali, che le sono necessario sostegno e presupposto.

Nessun imperio della moralità sulle forme dello spirito.

Da ciò l'insigne fatuità di coloro che pretendono regolare moralmente l'opera dell'arte, della scienza o dell'economia, e professano teorie moralistiche dell'arte e della filosofia o una scienza economica moralizzata. Il poeta, lo scienziato, l'industriale debbono (ben s'intende) essere uomini onesti, come ogni altro uomo; ma non è loro dato, per una sorta di follia d'onestà, convellere la natura della poesia, della scienza e dell'industria. Che anzi, ove ciò facessero o tentassero, e per malintesa moralità il poeta introducesse elementi estranei nella sua poesia, il filosofo alterasse o velasse la purezza del vero, e l'industriale conducesse stoltamente la propria industria alla rovina; allora, e allora soltanto, essi sarebbero veramente disonesti. Scambiare gli atti singoli di vita, che sono di pertinenza della moralità, con le forme universali dello spirito, e predicare di queste ciò che si deve predicare solamente di quelli, è cosí evidente e grossolano equivoco da non perdonarsi a chi dovrebbe aver l'abito delle distinzioni filosofiche. Ma quale equivoco è tanto evidente, che i dissertatori oziosi e gli eleganti letterati non sappiano cospar-

gere dei loro fiori raziocinativi e artistici, e introdurre nel bel mondo, o nel mondo accademico, come verità o almeno come dottrine degne di rispetto e di esame?

Inesistenza di altre forme pratiche; e impossibilità di suddivisione delle due stabilite.

Tali sono, dunque, le due forme dell'attività pratica, e tale il loro rapporto. E come non si può ridurle a una sola, cosí non si può moltiplicarle, perché esse due esauriscono affatto il rapporto di finito e infinito. Né si può suddividerle, perché il finito e l'infinito non comportano suddivisioni. E allo stesso modo e per la stessa ragione che si è negato diritto speculativo alle classi dell'espressione (categorie della rettorica) e alle classi del concetto (logica formalistica), bisogna negarlo alle classi economiche ed etiche, e non riconoscere altre categorie della pratica fuorché l'utilità (volizione dell'individuale) e la moralità (volizione dell'universale).

V

LA FILOSOFIA DELL'ECONOMIA E LA COSÍ DETTA SCIENZA DELL'ECONOMIA

Problema delle relazioni tra Filosofia e Scienza dell'economia.

L'osservazione, confermando di tutto punto la necessità razionale, ha reso evidente il reale operare di quella forma pratica che abbiamo chiamata utilitaria o economica, e provato legittimo il concetto di una correlativa Economica o Filosofia dell'economia. Ma, per irrefutabile che possa sembrare la nostra dimostrazione, essa non riuscirà a pieno soddisfacente finché si lasci senza esame un punto assai importante: la relazione, cioè, che intercede tra la delineata Filosofia dell'economia e la Scienza dell'economia.

Questa scienza, che prende forme e denominazioni varie e si presenta a volta a volta come politica o nazionale o pura o matematica, sebbene non manchi di precedenti nell'antichità, si è venuta costituendo soprattutto negli ultimi secoli, ed è ora nella sua maggiore vigoria. E spesso gli economisti hanno ricordato con compiacimento un detto dello Hegel, il quale già ai suoi tempi lodava l'Economia come « scienza, che fa molto onore al pensiero, perché trova le leggi di una massa di accidentalità »[1]. Ha essa il medesimo oggetto della nostra Filosofia dell'economia?

[1] *Phil. d. Rechts*, § 189, *Zus.*

e, se sí, come mai perviene a concetti affatto diversi dai concetti da noi lumeggiati? Ovvero è scienza empirica? e, in questo caso, donde procede quel suo rigore che la innalza sull'empirismo e le permette di offrire verità di carattere non empirico? Due scienze rigorose, aventi l'oggetto medesimo, non sono concepibili: e nondimeno due, per l'appunto, sembra che qui ce ne siano; e questa duplicità, che è giusta cagione di perplessità e di disorientamento, conseguirebbe dall'affermazione da noi fatta di una Filosofia dell'economia o di un'Economica, che non è la Scienza economica.

Irrealtà delle leggi e dei concetti della Scienza economica.

Or se si considerano le azioni economiche con mente sgombra di pregiudizî, seguendole e cogliendole nella loro incontaminata e indiminuta realtà, torna impossibile stabilire nemmeno uno solo dei concetti e delle leggi che la scienza economica pone e fa accettare. Ogni individuo è diverso in ogni istante della sua vita, e vuole e opera in modo sempre nuovo e diverso, incomparabile con gli altri modi di volere e operare suoi proprî o degli altri. Se ieri l'individuo A spese sette soldi per comperare un pane e oggi ne spende ancora sette per lo stesso acquisto, non per questo i sette soldi di oggi sono quelli di ieri, o il pane è il medesimo di quello di ieri, o il bisogno che A soddisfa oggi è lo stesso di quello di ieri, o lo sforzo che la sua azione gli costa è identico a quello di ieri. Se l'individuo B spende, anche lui, sette soldi per un pane, l'azione di B è diversa da quella di A, come quella dell'A di oggi era diversa da quella dell'A di ieri. Si conduca l'economista sopra questo terreno di realtà (o piuttosto innanzi a questo fiume eracliteo, nel quale non è possibile bagnare due volte le stesse mani nella stessa acqua); e l'economista si sentirà impotente, perché non vi scoprirà mai alcun punto di appoggio per costruire una qualsiasi delle sue teorie. — Il valore di una merce (dice un teorema dell'Economia)

è in dipendenza della quantità di essa e di tutte le altre, esistenti sul mercato. — Ma che cosa s'intende per «merce»? il pane, per es., o il vino? Nella realtà, non vi sono il pane e il vino astratti, ma un particolare pezzo di pane, un particolare bicchiere di vino, con un particolare individuo che per mangiare l'uno o bere l'altro darebbe, secondo le condizioni in cui si trova, un tesoro o nulla. — Un godimento qualsiasi, protraendosi, decresce e finisce per estinguersi. — È la legge del Gossen, uno dei capisaldi delle teorie economiche. Ma che cosa sono codesti godimenti, che si protraggono, decrescono e si estinguono? Nella realtà, si hanno solamente azioni, che a ogni attimo si atteggiano in modo diverso pel cangiare dell'ambiente e dell'individuo che vi opera. E quella diversità è qualitativa, non quantitativa: se l'individuo A mangia il pane che ha comprato per sette soldi, nell'ingoiare il secondo o il decimo o l'ultimo boccone ha un piacere non già minore di quello che aveva nell'ingoiare il primo, ma diverso: l'ultimo gli era, a modo suo, necessario non meno del primo, perché senza quello sarebbe rimasto insoddisfatto nel suo bisogno normale, nel suo abito o nel suo capriccio. — L'uomo economico cerca la massima soddisfazione col minimo sforzo. — È il principio stesso dell'Economia; ma nemmeno questo principio generalissimo e semplicissimo si accorda con la realtà. L'individuo A litiga un'ora per risparmiare due soldi nell'acquisto di un oggetto pel quale gli sono state chieste dieci lire, raggiungendo per tal modo la massima sua soddisfazione col minimo mezzo che è in quel caso a sua disposizione. L'individuo B per vanteria di magnificenza accende il suo sigaro con una carta da cento lire, raggiungendo anche lui a quel modo la massima soddisfazione alla quale aspirava, col minimo mezzo che egli possedeva, ch'era l'allegro bruciamento del biglietto di banca. E se le cose stanno cosí,

non si tratta di massimi e minimi, ma di fini individuali e di relativi mezzi adatti, cioè (per la nota unità di mezzo e fine) di azioni individualmente diverse.

La Scienza economica, fondata su concetti empirica o descrittiva.

Certamente, nel considerare le azioni infinitamente varie si può ben fare astrazione in misura più o meno larga dalle loro differenze, e costruire una serie di tipi o concetti di classe e di leggi empiriche, rendendo in certi limiti uniforme il difforme. Con questo procedere si ottiene il concetto del pane e del consumo del pane e delle varie dosi di pane e delle dosi di altri oggetti con le quali una dose di pane si scambia, e via dicendo: ossia si abbandona la realtà concreta, e la concreta conoscenza, a vantaggio di una realtà finta, foggiata per determinati fini mentali. E se la scienza economica consistesse in nient'altro che nello stabilimento di una serie di tipi e leggi nel significato anzidetto, rientrerebbe nel novero delle discipline descrittive empiriche, e a noi basterebbe, nel problema che ci occupa, rinviare a quel che abbiamo detto circa i rapporti della Filosofia della pratica con la Descrittiva pratica, con le classi, le regole e la casistica. Ma la Scienza economica non è semplice descrittiva e non si esaurisce nello schema; « I beni si dividono nelle classi *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, ecc.; e la classe *a* si scambia con la classe *b* nella proporzione di 1 a 3, la classe *b* con la classe *c* nella proporzione di 1 a 5, ecc. ». Nel quale schema si sottintendono sempre il su per giù, il per lo più e il press'a poco: le classi sono su per giù le anzidette; gli scambî avvengono per lo più nelle proporzioni anzidette; se le cose oggi stanno press'a poco così, domani staranno press'a poco in modo diverso. Invece le proposizioni della Scienza economica sono rigorose e necessarie. « Posti che siano coltivati terreni di varia fertilità, i possessori di essi, oltre la rendita assoluta, otterranno tutti, tranne il possessore della terra meno fertile di ogni altra, una rendita differenziale » (legge del

Assolutezza delle sue leggi.

Ricardo). « La moneta cattiva scaccia la buona » (legge del Gresham). In effetto, non è concepibile in nessun caso che terreni di varia fertilità, tutti coltivati, non gettino una rendita differenziale. Si dirà che lo Stato può confiscare la rendita differenziale, o il possessore col suo coltivar male o male amministrare può perderla; ma con ciò la proposizione non resta meno salda. Né è concepibile che, circolando una cartamoneta incontrovertibile, circolino con essa indifferentemente e alla pari monete d'oro, quando il complessivo ammontare della moneta circolante deprima il valore dell'unità monetaria al disotto del valore metallico della moneta migliore. Un pazzo, che sia in possesso, al tempo in cui circola la moneta scadente (che faccia disaggio), di un gruzzolo di monete d'oro, potrà darle indifferentemente in cambio della moneta inferiore; ma il savio le serberà nel suo forziere: e la proposizione economica esprime la necessità razionale, e non già l'irrazionalità della pazzia. Quelle proposizioni, come tutte le altre della scienza economica, sono dunque, non già descrizioni, ma teoremi.

Indole matematica di essa.

La parola « teorema » fa subito volgere il pensiero alle discipline matematiche. E che cos'altro può essere se non matematica la Scienza economica, le cui proposizioni, come si è visto, non sono né filosofiche né storiche, e nemmeno semplicemente naturalistiche? Impronta matematica essa ha infatti: non già di matematica pura, aritmetica, algebra o calcolo, ma di matematica applicata, che pone a fondamento del calcolo concetti attinti alla realtà, i quali rispetto al formalismo numerico si considerano materiali. La Scienza economica è nient'altro che una matematica applicata al concetto di volizione o azione; epperò non indaga la natura della volizione o azione, ma, poste certe determinazioni di azioni umane, le sottomette al calcolo per riconoscerne prontamente le necessarie configurazioni e conseguenze.

Suoi principî; e carattere, che essi hanno, di postulati e definizioni arbitrarie. Utilità di tale scienza.

E non è da stupire che, esaminati secondo verità, i teoremi o le leggi della Scienza economica si mostrino tutti per un verso tautologici e per l'altro arbitrarî. La legge del Ricardo circa la rendita dei terreni di varia fertilità non è altro che la definizione dei terreni di varia fertilità; la legge del Gresham circa la moneta cattiva non è se non la definizione della moneta cattiva; la legge che « ogni dazio protettore è distruzione di ricchezza », o l'altra che « domanda di prodotti non è domanda di lavoro », sono semplici definizioni del dazio protettore, della domanda di merce e della domanda di lavoro. E di esse tutte si potrebbe altresí dimostrare che sono arbitrarie, perché arbitrari sono i concetti di terreni, dazî, merci, moneta e altrettali; e che necessarie diventano solo quando si siano ammessi, a mo' di postulati, quegli arbitrî. Ma la medesima dimostrazione si potrebbe fare per qualsiasi teorema della geometria, perché non meno arbitrario e tautologico è che la misura di un quadrilatero sia uguale alla base moltiplicata per l'altezza, o che la somma dei quadrati dei cateti sia uguale al quadrato dell'ipotenusa; e nondimeno la geometria resta la geometria, con tutta la sua virtú di geometria, senza la quale non si sarebbe potuto né costruire la casa in cui abitiamo, né misurare quest'astro su cui viviamo, né gli altri che ci rotano intorno o intorno ai quali noi rotiamo. Del pari, senza quegli schemi economici sarebbe impossibile orientarsi nella realtà empirica, e accadrebbe tuttora quel che accadeva quando la scienza economica era ancora bambina; cioè, che si prendessero provvedimenti di governo efficaci a portare al piú alto grado quei mali che con essi si pensava rimuovere: disavventura della quale esempî amenissimi, e nel loro genere classici, offre la storia del governo spagnuolo della Lombardia o del Napoletano nel secolo decimosettimo, con le sue *gride* e le sue *prammatiche* in materia econo-

mica e finanziaria. O, anche, ciò che accade tuttora quando il subdolo interesse, che dell'ignoranza profitta, propone e fa adottare sotto parvenza di salute pubblica misure rovinose, ragionandole come buone o come buone per ragioni diverse da quelle per cui potrebbero essere propugnate: come sarebbe, per es., nella depressione economica di un paese la proposta di nuove spese per lavori pubblici non urgenti, i quali, invece di alleviare, aggravano la generale depressione; o, nella lentezza del progresso industriale, l'aumento dei dazî protettori, che si vantano incoraggiamenti all'industria e invece suscitano industrie artificiali e spurie a danno di quelle spontanee e legittime.

Paragone dell'Economia con la Meccanica; e perché si sogliano escludere da essa i fatti etici, estetici e logici.

La speciale forma di applicazione delle matematiche, che si fa nella Scienza economica, è stata accostata piú volte a quella che ha luogo nella Meccanica; e l'«uomo economico» della prima è parso del tutto simile al «punto materiale» della seconda, e l'Economia è stata definita «una sorta di Meccanica», o «Meccanica» senz'altro. E tutto ciò è ben naturale, perché anche la Meccanica non consiste di altro che di schemi pel calcolo, costruiti sulla realtà, la quale è spirito e divenire in filosofia, e si cangia in forza o sistema di forze per comodo del calcolo. L'Economia, dal suo canto, ritaglia dagli atti volitivi alcuni gruppi che semplifica e irrigidisce nello schema dell'«uomo economico», nelle leggi del «minimo mezzo», e simili. In ragione di questo suo procedere meccanizzante, è una poco acuta domanda quella che è stata mossa piú volte sul perché non vengano considerati in essa i fatti morali, logici o estetici, e sul modo che si dovrebbe tenere per farli entrare nella cerchia delle sue considerazioni. La Scienza economica opera col concetto di volontà o azione, che rende astratto e quantitativo. E poichè i fatti morali sono volontà e azione, e poiché quella scienza tralascia le distinzioni qualitative, e non indaga nemmeno quella

dell'atto economico che prende a sua materia, è chiaro che non può dare alcun risalto ai fatti morali col distinguerli dagli economici e trattarli con tale distinzione: il suo assunto è l'indistinto dei due ordini di fatti, e in quell'indistinto sono già, a lor modo, tutti belli e inclusi. I fatti estetici o logici poi, intesi come rappresentazioni e pensieri, sfuggono al calcolo economico; ma, intesi nell'unità dello spirito come anch'essi prodotti volitivi, si ritrovano, insieme con gli altri, nell'indistinto della Scienza economica.

Errori del filosofismo e dello storicismo nell'Economia.

Intrinsecamente quantitativa qual'essa è, la Scienza economica resta tale anche quando adoperi il meno possibile di segni numerici e algebrici, cioè anche quando non sia Economia matematica in senso stretto. E sono perciò da condannare i tentativi cosí del filosofismo come dello storicismo che, prendendo a criticare l'astrattezza e l'arbitrio di essa scienza, la spingono a correggersi e a farsi storica e filosofica o, come dicono, psicologica. Se l'Economia non dà la verità universale della Filosofia né la verità particolare della Storia, a loro volta Filosofia e Storia non sono capaci di compiere il piú piccolo calcolo; se l'Economia non ha occhio pel vero, la Filosofia e la Storia non hanno braccia per rompere e dominare le onde dei fatti, i quali, con la loro ressa, opprimerebbero l'uomo e gl'impedirebbero perfino di stare a guardare. Ed è una sana tendenza quella che l'Economia mostra a costituirsi come Economia pura, ossia libera di questioni pratiche, che sono anch'esse questioni storiche.

Le due perversioni; l'astrattismo estremo e il disgregamento empiristico.

Ma altri nemici l'Economia ha in sé stessa, in quanto disciplina che è matematica bensí, ma di matematica applicata cioè assumente alcuni dati materiali. Questi dati si possono moltiplicare all'infinito, onde nascono infinite proposizioni economiche, l'una distinta dall'altra; e possono, d'altra parte, essere aggruppati, semplificati e unificati fino a raggiungere l'x indistinto. Se prevale la prima

tendenza, si ha quel che si chiama l'empirismo economico, massa ingombrante di proposizioni disgregate; se prevale la seconda, si ha uno schema generalissimo, che talvolta non serba il piú piccolo vestigio di quel concetto di azione umana da cui aveva preso le mosse, e si confonde con gli schemi della meccanica, o addirittura con quelli dell'aritmetica, dell'algebra e del calcolo. La sana Scienza economica deve, in conformità della sua natura, essere astratta e empirica insieme, e connettere tra loro e unificare le proposizioni disgregate; ma non deve lasciar perdere nell'unità la distinzione, che le è necessaria quanto l'altra. A calcolare le conseguenze economiche di un fatto sono inetti del pari, benché diversamente, cosí coloro che non conoscono se non la generalità della scienza, come gli altri che ne conoscono soltanto le particolarità. I primi vedono tutti i fatti come un fatto solo; i secondi, tutti i fatti come diversi, senza nessun ordinamento per somiglianze e gerarchie. Ma in quale misura le generalità e le particolarità debbano essere esposte nei trattati, è questione che, sebbene sia stata assai discussa, ha importanza solo didascalica e pedagogica, e perciò non si può risolvere se non caso per caso, secondo i fini che ciascun trattatista ha di mira. Sostenere che l'Economia si debba fermare a questo o quel grado di astrazione, e restringersi, per es., ai cosí detti beni materiali o ricchezze, escludendo da sé i servigi, o al capitale come concetto distinto dalla terra e dal lavoro umano, frenando la sua spinta a unificare questi tre concetti, — sarebbe del tutto capriccioso. Ogni unificazione, come ogni specificazione, può essere utile, e gli odiatori dell'astrattismo sono poi anch'essi astrattisti, quantunque a mezzo.

Sguardo alla storia dei varî indirizzi dell'Economia.

Tutti coloro che hanno pratica degli studî economici, avranno riconosciuto nei concetti ora chiariti i m o t i v i l o g i c i della storia dell'Economia: della divisione in iscuole,

delle polemiche, delle sconfitte e vittorie, e dei progressi di quest'ordine di studî. Il carattere quantitativo della Scienza economica si mostra già negli incunaboli di essa, nelle indagini di Aristotele (*Politica* ed *Etica nicomachea*) circa i prezzi e il valore; ed è dato scorgerlo persino nei rari accenni degli scrittori medievali e della Rinascenza. E matematici, nei loro intimi procedimenti, sono stati sempre gli economisti, anche quando non parlavano di Economia matematica: matematici, i nostri scrittori di economia del Settecento, il Galiani, il Genovesi, il Verri; matematico, il maggiore economista italiano dell'Ottocento, Francesco Ferrara. Il principio economico, che è tutt'uno con l'escogitazione dell'uomo economico, fu formolato dal capo della scuola fisiocratica, il Quesnay; e se il nome di Economia politica, proposto per la nuova disciplina nel 1615 dal Montchrétien, finí col prevalere, anche quello di Aritmetica sociale fece sentire talvolta i suoi diritti. Il progresso della scienza si è manifestato non solo nella scoperta di nuovi teoremi economici, ma anche nella connessione e unificazione di quelli che erano stati posti dapprima isolatamente: dei beni materiali e degli immateriali, del costo di produzione e della rarità, del prodotto lordo e del prodotto netto, delle rendite agricole e di tutte le altre non agricole, della produzione, distribuzione e circolazione della ricchezza, delle leggi economiche e di quelle finanziarie, dell'economia sociale e dell'economia isolata, del valore di utilità e del valore di scambio. Col corpo delle dottrine economiche tradizionali od ortodosse si sono potute connettere altresí quelle, che parvero rivoluzionarie, del Marx, e che sono nient'altro che schemi di una particolare casistica, fondata sul paragone fra tipi diversi di ordinamenti economici [1].

---

[1] Si veda B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, saggi critici (1900, 4ª ed., Bari, Laterza, 1921).

La scienza economica non dové superare solamente l'empirismo per comporsi a scienza, ma anche sventare le minacce della cosiddetta Scuola storica, la quale ricusava di riconoscere gli schemi astratti, obiettando l'infinita varietà dei fatti storici; e contro lo storicismo essa condusse un'aspra polemica, nella quale si resero insigni il Menger e gli altri della scuola austriaca. E di un'altra lotta, di quella contro il deviamento politico della scienza economica, fu risultamento la costituzione dell'Economia come scienza pura (Cairnes). Confondendosi poi l'astratto col concreto, e nel concreto stesso l'Economia con l'Etica, si vagheggiò piú volte, segnatamente dagli economisti tedeschi (scuola etica), e dai cattolici di tutti i paesi, una Scienza economica che avesse a fondamento l'Etica: donde il sorgere di una reazione in senso opposto, la quale nel suo estremo condusse a dedurre l'Economia dall'ipotesi egoistica (per es., nel trattato del Pantaleoni). Minori pericoli le sono venuti dalla filosofia, perché i tempi ultimi, che sono stati la grande età degli studî economici, hanno peccato in altri modi, ma non veramente in questo.

Ora, per opera del Jevons e di altri inglesi, del Gossen, degli italiani della scuola ferrariana e degli austriaci, l'Economia si è fatta complessa e insieme semplice, mercé le applicazioni, le estensioni, le riduzioni, che è venuta compiendo. Ma se, continuando a questo modo, potrà diventare sempre piú ordinata e perspicua, non per ciò diventerà mai organica: la sua natura di disciplina quantitativa, di matematica applicata, in cui l'atomismo dei postulati e delle definizioni è insuperabile, non le consente l'organico svolgimento da un unico principio, che è proprio delle discipline filosofiche.

Significato del giudizio di Hegel circa la Scienza economica.

Al qual proposito, e come a suggello di quanto siamo venuti discorrendo, giova notare che solo per l'ignoranza della gnoseologia e della terminologia hegeliana è acca-

duto d'interpetrare le parole dello Hegel, riferite in principio, come giudizio di ammirazione pel grado di verità raggiunto dall'Economia: quasi lo Hegel intendesse che la scienza dell'Economia faccia molto onore alla ragione speculativa. Lo Hegel, invece, diceva che l'Economia fa molto onore al pensiero che pone leggi ai fatti, cioè all'intelletto, a quell'intelletto che in quanto astrattivo e arbitrario egli perseguita in tutta la sua filosofia; e veniva così a confermare che essa non è scienza vera e filosofica, ma semplice disciplina descrittiva e quantitativa, trattata con molta esattezza ed eleganza. Lode, che conteneva dunque l'esigenza di una delimitazione, la quale noi appunto ci siamo industriati a chiarire e giustificare, esponendo il modo di formazione di questa scienza ed ergendole di fronte, a complemento e contrasto, un'Economica o Filosofia dell'economia.

VI

CRITICA DELLE CONFUSIONI TRA SCIENZA ECONOMICA E FILOSOFIA DELL'ECONOMIA

Adozione del metodo e degli schemi economici da parte della Filosofia.

Tra la Filosofia dell'economia delineata di sopra, e la Scienza o Calcolo economico, di cui abbiamo definito la natura, non c'è, dunque, disaccordo, non potendo esservene tra due formazioni affatto eterogenee, delle quali l'una si muove dentro le categorie della verità e l'altra fuori di esse, guidata da intenti d'ordine pratico. Quest'assenza di discordia, questa reciproca tolleranza non può essere turbata se non dalla Filosofia, quando, compiendo un sopruso, invada il campo della Scienza economica o faccia suoi in misura piú o meno larga il metodo e gli schemi, che a quella sono proprî. Del primo caso già si è fatto cenno, quando s'è notata l'inammessibilità dei tentativi economici del filosofismo e dello storicismo; sicché non ne diremo altro. Solamente sarà opportuno avvertire che da codesti tentativi bisogna distinguere quelli che si sogliono incontrare in molti trattati di Economia, sia « politica » sia « pura », e di Scienza delle finanze (segnatamente nei loro prologhi), i quali si travagliano nel ricercare che cosa sia l'azione economica e in che differisca da quella morale; che cosa il piacere e il dolore, e l'utilità e il valore; e se lo Stato sia volontà razionale, che prelevi parte delle ricchezze dei cittadini pei fini della civiltà, ovvero

istituto che obbedisca esclusivamente alle generali leggi economiche; e simili. In codesti bisogni e sforzi dei trattatisti si ha esempio di quel graduale passaggio dall'empiria alla filosofia, che si osserva in tutti gli altri campi del sapere; e sebbene solamente all'incirca sia lecito dire che la Filosofia dell'economia nasca dalla Scienza economica, non si può negare, per altro, che essa trovi non piccolo incentivo nei dubbî e nelle discussioni filosofiche, alle quali la Scienza economica dà appiglio. Ma la pretesa di risolvere nella filosofia la Scienza o Calcolo economico è, come si è mostrato, sterile di buoni effetti perché contradittoria.

Errori che ne derivano.

Dal secondo dei due casi ricordati di sopra, cioè dal miscuglio dei metodi economici con quelli filosofici, ha origine una serie di errori assai comuni e altrettanto gravi, che passeremo brevemente in rassegna, ripartendoli in tre gruppi. Il primo dei quali consiste nel considerare la Scienza o Calcolo economico come metodo che escluda ogni altro e sia esso solo capace di dare all'uomo tutta la verità che si può mai conseguire intorno alle azioni umane; il secondo, nell'attribuire valore di pensamento universale ai concetti empirici sui quali il calcolo economico si fonda; e il terzo, nel mutare in realtà le finzioni escogitate per lo stabilimento del calcolo.

1° Negazione della filosofia per l'economia.

Meno dannoso è il primo dei tre che rappresenta l'errore piú radicale: per la ragione altra volta detta, che le posizioni erronee nette e leali sono le piú agevoli a superare. Parecchi rigorosissimi matematici cultori della Scienza economica impegnano questa lotta disperata con la filosofia, che essi sbeffeggiano come vuota chiacchiera e, non che sottomettere, vorrebbero addirittura distruggere per sostituirle i metodi dell'osservazione empirica e della costruzione matematica; nel qual atto vengono poi a caldeggiare (checché protestino in contrario) una loro particolare e poco consapevole filosofia empiristica e matematicistica.

Ma la stortura di quelle pretese si scorge dalle contraddizioni in cui i loro propugnatori s'impigliano, e dallo stesso furore che li anima, che è in fondo stizza del non potersi distrigare dalle contradizioni che hanno essi medesimi fatto sorgere col loro procedere mal accorto. Per nostra parte, a quegli egregi economisti, purissimi e matematicissimi, vorremmo dire, se con ciò non si venisse a versare olio sul fuoco del loro furore: — Risparmiatevi la pena di filosofare. Calcolate, e non pensate!

2.° Valore universale, attribuito a concetti empirici. Es.: liberismo e protezionismo.

Il secondo gruppo rappresenta un caso dell'errore empiristico piú volte criticato; e ne fanno parte parecchie proposizioni che si odono affermare nel discorso ordinario, e contro le quali ha già protestato sovente il semplice buon senso. Per es.: l'empirica determinazione di certi gruppi di atti umani come costituenti ricchezza e felicità fa sí che vengano considerati come ricchi e felici individui e popoli, che posseggono beni di quella sorta; ma il buon senso ha piú volte risposto che ciascuno è felice a suo modo, e che le condizioni esterne non sono prova dell'interna soddisfazione, la sola che sia ricchezza effettiva e reale. Anche la grande disputa del liberismo si riduce allo stesso equivoco, perché, quando si prende a dimostrare che col protezionismo si distrugge ricchezza, si fa dimostrazione efficace solo nel caso che la ricchezza, che si asserisce distrutta, sia quella per l'appunto della quale col protezionismo si voleva promuovere l'accrescimento; ma non si è dimostrato poi nulla, se (come accade) è in questione una diversa qualità di ricchezza, che può giovar di acquistare anche con la perdita o distruzione dell'altra. Un popolo può avere interesse politico e militare a mantenere nel suo territorio la coltivazione del grano o la costruzione delle navi, anche se ciò venga a costargli piú di quel che gli costerebbe provvedersi di grani e navi dall'estero; e in questo caso, a rigore, non si deve parlare di distru-

zione, ma piuttosto di acquisto di ricchezza (la bramata sicurezza nazionale), che si paga col caro del grano o delle costruzioni navali. Quando i concetti empirici del liberismo furono innalzati a leggi di natura (di ragione), si ebbe una ribellione contro gli economisti; onde fu messo in chiaro che quelle « leggi di natura » non erano assolute ma empiriche, ossia fatti storici e contingenti; e che gli economisti che le propugnavano in modo assoluto, operavano non da scienziati ma da politici, e facevano valere in nome e col pretesto della scienza (se non per proposito, almeno per suggestione inconsapevole, o, se si vuole, per mero caso) gl'interessi particolari di certe classi o di certi popoli. E la ribellione coglieva giusto; benché poi cadesse nella inconcludenza dello storicismo, e negasse addirittura, per odio contro quelle false applicazioni pratiche, gli schemi e le leggi dell'Economia, che sono naturali in ben altro senso, ossia come definizioni nominali, epperò inconfutabili. Gli schemi astratti dell'Economia, insufficienti sempre a chiudere la ricchezza del reale, porgono nient'altro che uno strumento a chi si accinga alla concreta osservazione storica e sociologica, per la quale egli poi deve giovarsi di molti altri strumenti insieme. Donde l'importanza, per es., della scuola del Le Play, che teneva conto, nello studiare le condizioni economiche concrete, della religione, dei sentimenti familiari e politici e di tutte le altre cose connesse con quelle; e di qui anche la riconosciuta necessità di far seguire (come si dice) al metodo analitico il sintetico, ossia (come meglio si direbbe) di lasciare da banda le astrazioni nell'affrontare i problemi della vita, e percepire direttamente la vita stessa.

3.° Trasformazione delle finzioni del calcolo in realtà.

Ma caratteristico di una filosofia, che entri in ibrido connubio con la Scienza economica, è il tramutare in realtà effettiva quegli schemi quantitativi, dei quali si è veduta l'origine artifiziosa. Non avvertita o dimenticata nel sé-

guito codesta origine, accade che dei teoremi del Gossen, per es., circa la decrescenza dei piaceri si oda discorrere come di « leggi fondamentali della sensibilità umana »; o che quel tale *homo œconomicus*, costruttore di diagrammi e calcolatore di gradi di utilità e di curve di soddisfazioni, sia creduto un animale realmente esistente. Dall'indebito trasferimento degli schemi economici nella Filosofia della pratica derivano alcune false concezioni, già da noi rifiutate, come quella di una scala di valori, che l'uomo volitivo avrebbe dinanzi in ogni sua deliberazione, e l'altra, dell'imbarazzo in cui quell'uomo si troverebbe per la scelta da compiere tra due beni eguali; e, infine, il pregiudizio che l'uomo voglia le cose, laddove ciò che effettivamente egli vuole non sono già cose, ma azioni. I paragoni, metafore e simboli, tratti dall'Economia e adoperati nel discorso ordinario, conferiscono alla fallace credenza, che le costruzioni matematiche e i procedimenti del calcolo economico siano i procedimenti reali della psiche o dello Spirito.

Il preteso calcolo dei piaceri e dei dolori; e le dottrine dell'ottimismo e pessimismo.

La quantificazione degli atti volitivi, scambiata per fatto reale e introdotta in filosofia, ha dato origine all'idea di un calcolo dei piaceri e dei dolori, e di un bilancio della vita da impiantare con le partite del profitto in piaceri e della perdita in dolori. E si è vaneggiato altresí di una doppia misurazione dei piaceri da condurre secondo l'intensità e secondo la durata. Ma l'uomo reale, nel momento in cui gode, ha innanzi solo il proprio godimento, e, nel momento in cui soffre, solo il proprio dolore: il passato è passato, e la vita non si configura come le partite del dare e dell'avere di un'azienda commerciale. L'uomo economico reale dice veramente a sé stesso quel che fra' Jacopone cantava in una sua laude:

Tant'è mio,
quanto io godo e do per Dio!

E i sofismi che da quella falsa concezione prendono consistenza, sono stranissimi; e valga per tutti quello del Leopardi nel suo dialoghetto col venditore di almanacchi. Nessuno vorrebbe ripercorrere la sua vita, non perché (come quel dialogo suggerisce) i dolori superino sempre i piaceri, ma piuttosto perché l'uomo non è, secondo falsamente si crede, consumatore di piaceri, ma creatore di vita; e gli ripugna l'idea di rifare il già fatto, di ripercorrere il già percorso, di rivivere il passato, ancorché questo fosse (come si suol dire) tutto contesto di piaceri, perché egli aspira sempre e solamente all'avvenire. L'ottimismo e il pessimismo, non riuscendo rispettivamente a negare del tutto il dolore e il piacere, sono costretti, per difendere le loro preconcette conclusioni, a ricorrere a codesti calcoli e bilanci; e, ciò facendo, cadono di Scilla in Cariddi, e svelano, entrambi a un modo, la loro indole sofistica.

Invero una filosofia, che calcola, è una filosofia che bamboleggia o rimbambisce; e, se già agli economisti e matematici abbiamo raccomandato di calcolare e non pensare, ai filosofi invece bisogna che ora diciamo: — Pensate, e non calcolate! *Qui incipit numerare, incipit errare.*

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I concetti dell'utile e del morale, e gli sforzi che si tentarono o per annullare l'uno nell'altro o per distinguerli riconoscendo il carattere proprio di ciascuno e le reciproche relazioni, formano il problema intorno al quale si è travagliata la Filosofia della pratica in quanto Economica ed Etica. È stato mai, questo problema, risoluto, nel suo tutto, in modo soddisfacente? Sarà lecito dubitarne quando si osservi che un concetto filosofico dell'utile è mancato fino ai giorni nostri, e che, di conseguenza, anche quello della moralità doveva mancare, cioè non poteva essere determinato con sufficiente chiarezza, perché oscuro restava il termine dal quale esso si distingue e col quale si congiunge.

L'Etica greca e la sua ingenuità.

I. Che l'Etica greca sia etica utilitaria è stato affermato assai di frequente; ma non si avverte qualcosa di eccessivo, e come una sorta di prepotenza o di rozzezza, nell'applicare quella definizione ai documenti che ci rimangono del pensiero antico? Vero è che Socrate poneva a supremo concetto etico l'utile e identificava la vita buona con l'eudemonia; ma quell'utile era per lui cosa diversa dal mero piacevole o utile individuale: era l'utile dell'uomo in quanto uomo, e la sua eudemonia somigliava assai alla tranquilla coscienza di colui che adempie ai proprî doveri.

Vero è che Platone espone (nel *Protagora* e altrove) la dottrina che le cose buone non sono altre che le piacevoli, e le cattive quelle dolorose; ma questa dottrina gli serve a comprovare l'affermazione che l'uomo non fa il male se non per ignoranza e perché il male gli appare bene: senza dire che in altri dialoghi lo stesso filosofo riconosce la distinzione tra piacere e bene. Neanche il piú sistematico dei pensatori greci potrebbe essere, a cagione della sua dottrina della felicità, considerato senz'altro come edonista, eudemonista o utilitario: la felicità è il sommo bene, è fine a sé stessa; ma nella felicità è già inclusa, per Aristotele, la virtú, nella quale l'altra non sta come aggiunta ma come intrinseca, e alla quale i beni esteriori sono bensí necessarî, ma solo come strumenti. L'uomo virtuoso dev'essere amante di sé (φίλαυτος); ma per ciò appunto dev'essere giusto, temperante, liberale del proprio, pronto a cedere agli amici onori e ufficî, ossia amante di sé stesso nel significato alto della parola (amante non dell'io empirico, ma del metempirico): diversamente dal malvagio, che è nemico di sé stesso. E persino a collocare tra gli edonisti Epicuro si prova qualche ritegno, quando si ricordi che il piacere epicureo non è fine, ma mezzo per la calma, la quale è il vero bene; e la calma è tranquillità di spirito, un bene che solo l'uomo virtuoso può godere.

Sembra dunque piú conforme alla verità storica considerare l'Etica greca, nel suo carattere generale, non già come eudemonistica e utilitaria, ma anche qui, nel nuovo problema che si ha dinanzi (al modo stesso che si è fatto di sopra a proposito dell'intellettualismo pratico), come ingenua; perché il problema del rapporto tra utilità e moralità non fu il punto centrale delle indagini e delle dispute, come accadde nei tempi moderni, né su di esso si divisero le diverse scuole. Le quali (e già si è notato nel discorrere circa la dottrina delle passioni) si divisero piut-

tosto nelle regole di vita che ciascuna di esse prese a raccomandare di preferenza. I contrasti dei cinici e dei cirenaici, degli epicurei e degli stoici hanno riscontro solo apparente con quelli dei rigoristi e degli edonisti, dei moralisti e degli utilitarî, sorti dalla distinzione che fu posta esplicitamente nei tempi moderni tra dovere e piacere. Per ritrovare nella cultura greca l'atteggiamento utilitaristico bisogna ricorrere, tutt'al piú, a qualche retore, indifferente sostenitore dei piú opposti paradossi (Carneade), o a quei Callicli e Trasimachi, stupendamente effigiati nei dialoghi platonici. I quali poi non erano filosofi, ma uomini di mondo, recanti l'impressione immediata e violenta delle lotte della vita, e per questo appunto entravano in conflitto con Socrate filosofo, che essi trattavano quasi burlone e dicitore di paradossi o compassionavano fanciullo, anzi «lattante», e gli opponevano (come i politici di tutti i tempi hanno opposto e opporranno ai filosofi), che non intendeva nulla di politica. Nondimeno si riconosca pure, se cosí piace, nei sofisti, negli edonisti o negli epicurei un barlume del posteriore utilitarismo; o negli stoici e nella loro concezione della vita come guerra contro le passioni un accenno del futuro rigorismo e asceticismo; o in certe discussioni, rimaste piú o meno inconcluse, dei dialoghi di Platone circa il rapporto di bene e piacere, una prima idea delle discussioni diventate tormentosissime nei tempi moderni sui medesimi argomenti: ma, in ogni caso, in questi ravvicinamenti e riconoscimenti non si dimentichi che si tratta di barlume e non di luce viva, di contrasti vagamente accennati e non, come i nostri moderni, ben disegnati e spiccanti.

Importanza del Cristianesimo per l'Etica.

II. La posizione recisa e quasi violenta del contrasto fu opera del Cristianesimo, il quale a questo modo concependo come insociabili piacere e dovere, natura e moralità, rese gran servigio non solo al progresso generale della ci-

viltà, ma anche in particolare a quello dell'Etica. E su questo punto giova insistere, perché l'età moderna dové poi reagire contro quella scissione, e le piacque di conseguenza considerarsi e denominarsi anticristiana e pagana; e la sua poesia e la sua arte espressero sovente l'aborrimento e l'odio contro il tenebroso Medioevo e il triste Cristianesimo, e sospirarono e rimpiansero la Grecia come un paradiso perduto, o la risalutarono giubilando come un paradiso riacquistato. Ma le reazioni sono reazioni e la poesia è poesia: il genere umano non torna mai sui proprî passi, quantunque la sua fantasia soglia spesso adornare l'avvenire coi ricordi del passato. Anche la Grecia amata dai cuori moderni, dal Goethe o dallo Hegel, fu una Grecia nuova, piú ricca e piú intensa che non quella di Aristotele o di Sofocle, perché profondamente modificata dal Cristianesimo. E, al pari della vita, non torna indietro il pensiero; e se alla conciliazione teorica tra piacere e dovere, tra utile e moralità bisognerà giungere alla perfine, questa conciliazione sarà assai diversa dalla unificazione ingenua o unità indistinta dei due termini, che si loda nell'Etica greca.

I tre indirizzi risultanti: utilitarismo, rigorismo e psicologismo.

Del contrasto cristiano dei due termini è tutta fremente l'Etica moderna dalla Rinascenza ai principî del secolo decimonono, e anche (salvo qualche eccezione) nei tempi piú a noi vicini. E perciò si discernono in essa due indirizzi, secondo che prevalga l'uno o l'altro termine del contrasto, e o si neghi la moralità per l'utile, risolvendola nell'utile, o si neghi l'utile per la moralità, il piacere pel dovere. Quest'ultima è l'Etica rigoristica, nata per diretta filiazione del Cristianesimo e degli elementi ascetici orientali che vi confluirono; l'altra è l'utilitarismo, figlio anch'esso, sebbene spurio, della distinzione o dilacerazione introdotta dal Cristianesimo nell'antica unità di dovere e piacere, virtú e felicità. Altre volte sembra che il contrasto

sia stato composto, e si vede allora la filosofia della pratica accogliere entrambi i termini dissidenti; ma a quèsta dottrina di conciliazione, quando addirittura non si sveli all'attento osservatore come larvato utilitarismo o come rigorismo attenuato nell'espressione, non resta altro pregio che di semplice descrittiva empirica dei cosiddetti principî della pratica, posti l'uno accanto all'altro senza profonda definizione e deduzione di alcuno dei due. E tale indirizzo è quello che si è chiamato di solito dell'intuizionismo o dello psicologismo.

Hobbes, Spinoza.

L'utilitarismo ha la sua piú cospicua manifestazione nella filosofia inglese, la quale può vantare il maggiore e piú conseguente di tutti gli utilitarî, l'Hobbes, autore della formola « *in statu naturæ* (che è quanto dire nella realtà vera) *mensuram iuris esse utilitatem* » [1]. E poiché dottrine simili si leggono nello Spinoza, anche lo Spinoza è stato considerato e criticato come schietto utilitario; quantunque si dovrebbe forse piuttosto dire, con una punta di paradosso, che costui si sarebbe affermato come il piú risoluto tra i rigoristi etici, se fosse mai stato in grado di costruire un'Etica. Al che trovò ostacolo insormontabile nel suo determinismo, che non permette distinzioni di valori e considera il bene come l'essere, l'essere nella sua astrattezza, epperò l'essere di ciascuno, il *suum esse conservare*; donde la parvenza di utilitarismo che avvolge l'Etica spinoziana.

L'Etica inglese.

Dall'Hobbes discendono il Locke, l'Hartley, l'Hume, Adamo Smith, il Warburton, il Paley, e molti altri, tutti meno coraggiosi ossia meno coerenti di lui. Ché se l'Hobbes medesimo coerente al tutto non poté essere, e dallo stato di natura o di guerra fece nascere prima il bisogno e poi lo stato di pace, onde s'introduce una fonte di azioni intrinsecamente diversa da quella utilitaria, asserita

[1] *De cive*, c. I, § 10.

unica; i suoi seguaci e successori dettero pietoso spettacolo di sforzi sofistici e meschini per dimostrare questa unità utilitaria. Ed essi chiesero soccorso all'associazionismo ed escogitarono il famoso esempio (che si trova per la prima volta nel 1731, in una dissertazione del reverendo John Gay [1]) dell'avaro che comincia col far provvista di danaro come mezzo di godimento, e finisce con lo scambiare il mezzo per il fine; ed essi ammisero surrettiziamente il principio della simpatia e lo collocarono accanto a quello dell'egoismo; ed essi, con arte da giocatori di bussolotti, lo fecero daccapo sparire, riassorbendolo nell'egoismo, dal quale lo avevano distinto. L'utilitarismo, che già nell'Hobbes accennava a sconfessare sé stesso col riconoscere come vere leggi non quelle della natura, ma le rivelate da Dio (*in Scripturis sacris latæ*)[2], e che nel Locke serbava le leggi divine accanto alle civili e di pubblica opinione[3], — fece palese la sua inanità nell'utilitarismo teologico del Warburton e del Paley. D'altra parte, lo Shaftesbury, l'Hutcheson, il Butler, e gli altri intuizionisti e psicologisti, o lasciavano persistere un dualismo insoluto o, pur avendo (come si vede particolarmente nel Butler) la più delicata coscienza della moralità, si provavano a dedurla con vario artifizio dal principio egoistico e utilitario. Meno sottili, ma più conseguenti si dimostrarono i materialisti francesi del secolo decimottavo, l'Helvétius e il D'Holbach, che per questa stessa loro rozza consequenzialità meritano di esser tenuti in conto.

Filosofia idealistica.

All'utilitarismo antietico e allo psicologismo antifilosofico l'Etica rigoristica fece vigorosa opposizione, non solo con la scolastica tradizionale, ma anche con la nuova po-

---

[1] E. Albee, *A history of english utilitarianism*, Londra, 1902, pp. 26-7.

[2] *De cive*, c. III, § 33.

[3] *Essay on human understanding*, l. II, c. 28, § 7 sgg.

lemica del Cudwort, del Cumberland, del Clarke, del Price, suscitata dalle nuove dottrine utilitarie. Al rigorismo etico si legano i grandi sistematici del Seicento, Cartesio (e, nel senso che si è determinato, lo Spinoza), il Malebranche, e poi il Leibniz e la filosofia della sua scuola; e una protesta contro i materialisti francesi fu mossa, nel secolo seguente, dallo spirito entusiastico del Rousseau. Ma come l'utilitarismo si contradiceva con l'introdurre un principio non meramente utilitario o col perdersi nel mistero, cosí il rigorismo, unilaterale anch'esso, finiva col contradirsi, perché nello svolgere razionalmente il suo principio si valeva del principio utilitario e giustificava in certo modo utilitariamente il rigorismo, o altresí lasciava penetrare in sé, relegandolo in un cantuccio di sé, l'utilitarismo senz'alcuna mediazione, nella forma del moralmente indifferente: di quel moralmente indifferente, che si era dapprima presentato negli ἀδιάφορα dello stoicismo, e perdurava nelle molte eccezioni alla rigorosa legge morale, che l'ascetismo cristiano era stato costretto ad ammettere per accomodarsi con le necessità della vita terrena.

E. Kant, e sua affermazione del principio etico rigoroso.

III. La forza e la debolezza del rigorismo si scorgono chiaramente nel maggior sistema etico al quale esso mise capo: nella dottrina del Kant. Era senza dubbio benefico, dopo oltre un secolo di ebbrezza materialistica e utilitaristica, o di equivoci tentativi per avvicinare e congiungere e contaminare utilità e moralità, che si riaffermasse altamente il principio dell'Etica cristiana, il dovere nettamente distinto dal piacere, e gli si desse quel vigoroso risalto che gli era mancato nei sistemi di Cartesio e del Leibniz. Perché di risalto, e non di nuova invenzione, si trattava in questo caso; e, in verità, il Kant non poté radicalmente rigettare il leibnizianismo volfiano, né, per vuoto che gli paresse e indeterminato il concetto etico della *perfectio*, gli

riuscí di provar mai che quello fosse concetto eudemonistico e utilitario[1]. Ma, di certo, quel concetto non possedeva l'energia del dovere e dell'imperativo categorico kantiano, vero cartello di sfida contro ogni forma di morale eteronoma. E, dopo la polemica condotta dal Kant, nessun filosofo serio può non essere in Etica « kantiano », come dopo il Cristianesimo a nessuno, che non fosse stravagante o parolaio, fu lecito essere non cristiano. L'azione morale non ha altro motivo che la morale stessa: promuovere la propria felicità (diceva il Kant) non può essere mai immediatamente dovere, e ancor meno fornire il principio di tutti i doveri.

Contradizioni del Kant circa il concetto dell'utile, della prudenza, della felicità, ecc.

Il difetto del Kant nasce dal non aver indagato a fondo la natura del piacere, della felicità e dell'utile, stimando di essersi reso libero da questi oscuri e sgradevoli concetti col rigettarli in una categoria che egli chiamò d'imperativi ipotetici e contrappose ai categorici. Ora noi sappiamo che l'imperativo di quei concetti non è meno categorico dell'imperativo morale, ed è un vero e proprio imperativo da non confondere con le conoscenze di esperienza che, in vista della pratica assumendo aspetto di tecniche, si dicono per metafora « imperativi tecnici ». E ciò in certo modo non isfuggiva al medesimo Kant, perché egli sottodistinse gl'imperativi ipotetici in problematici e assertorî, i primi dei quali sarebbero tecnici e darebbero luogo alle regole dell'abilità (*Geschicklichkeit*), ma i secondi sono invece prammatici e si esprimono nelle regole della prudenza. E qui si notino gl'imbarazzi nei quali il Kant s'impiglia per non volere riconoscere il carattere autonomo di codesti imperativi a paragone dei morali, e la categoricità cosí degli uni come degli altri. Gl'imperativi della prudenza

[1] *Grund. d. Metaphys. d. Sitten*, p. 70.

e della felicità (egli dice) concernono « uno scopo che si può supporre come reale presso tutti gli esseri ragionevoli (in quanto a essi, in qualità di esseri dipendenti, convengono gl'imperativi); e quindi un'intenzione, che essi non solo possono avere, ma è da supporre con sicurezza che abbiano secondo una necessità di natura, vale a dire l'intenzione della felicità ». Concernono dunque (si dovrebbe concludere) un fine non meno reale di quello etico. Ma il Kant avverte subito il pericolo dell'argomento, e cerca storcerli di nuovo a imperativi che concernerebbero i soli mezzi. « L'abilità (egli continua) nella scelta dei mezzi pel proprio benessere si può chiamare prudenza; epperò l'imperativo, che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè il precetto della prudenza, è sempre ipotetico; l'azione non viene comandata assolutamente, ma solo come mezzo ad altro intento ». È chiaro che poter chiamare « prudenza » quell'abilità o conoscenza non basta (poiché è questione di uso di parole) a cangiare l'imperativo della felicità in mera abilità e conoscenza. E anche di codesto si avvede il Kant e aggiunge: « Se fosse facile dare un concetto determinato della felicità, gli imperativi della prudenza coinciderebbero del tutto con quelli dell'abilità e sarebbero altresì analitici. Giacché qui come colà si direbbe: chi vuole lo scopo vuole anche (necessariamente, in conformità della ragione) i soli mezzi che all'uopo si trovino in suo potere. Disgraziatamente, il concetto di felicità è così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri raggiungerla, non può tuttavia dir mai, in modo determinato e d'accordo con sé stesso, quel che propriamente e' desideri e voglia. La ragione è, che gli elementi appartenenti al concetto della felicità, sono tutti empirici, cioè debbono essere presi dall'esperienza; e che insiememente per l'idea della felicità si richiede un tutto assoluto, un massimo di benessere nel mio stato presente

e in ogni stato futuro ». E, per vero, in che mai si riporrà la felicità: nella ricchezza? nella conoscenza? nella lunga vita? nella buona salute? Nessuna di queste cose è scevra di pericoli. Insomma, non è possibile determinare, secondo un qualsiasi principio, con piena sicurezza, ciò che renderebbe l'uomo veramente felice; epperò non si può operare per questa parte secondo un principio determinato, ma solo secondo consigli empirici, e, per la medesima considerazione, gl'imperativi della prudenza, a parlar con rigore, non comandano nulla. — Come si vede, il solo ed effettivo argomento del Kant contro l'ammissione degl'imperativi categorici del benessere, dell'utilità, della felicità è che non si sa precisamente che cosa queste cose siano: il che non lo facultava a escludere quegli imperativi o a ridurli a pseudoimperativi, a imperativi ipotetici e a regole empiriche. In altri luoghi delle sue opere, il Kant tende all'altra soluzione, di escludere dalla ragion pratica pura le massime della prudenza, perché sono massime dell'amor proprio (*Selbstliebe*), ossia della ragion pratica empiricamente, anzi patologicamente determinata; posto che per lui ogni piacere, precedente alla legge morale e indipendente da questa, è patologico, ossia appartiene al senso e alla facoltà appetitiva inferiore, non alla ragione e alla facoltà superiore. A più riprese il Kant torna su questo punto, e sempre con gli stessi imbarazzi e contradizioni, documentate altresí dalla molteplicità degli argomenti, ai quali fa ricorso [1].

Errori che ne derivano nella sua Etica.

Ma la disconosciuta autonomia dell'utile, della felicità, del benessere si vendica al suo solito, perché, introdotta surrettiziamente, si fa poi valere in modo indebito. Onde accade che il Kant, da una parte, foggi il mostro delle

---

[1] *Grundl.* cit., p. 36 sgg.; *Kr. d. prakt. Vern.*, pp. 15, 21-8, 43, 145; cfr. *Metaph. d. Sitt.*, pp. 208-9.

azioni disinteressate, e dall'altra non escluda del tutto il concetto del permissivo o delle azioni moralmente indifferenti[1]. Parimente accade che, serbato da lui il dissidio tra virtú e felicità, e considerata vana la pretesa degli stoici e degli epicurei di comporlo in questa vita, egli sia tratto a postulare l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, e a fare della virtú un mezzo per rendere l'individuo degno, in un altro mondo, della felicità che nella vita terrena gli sfugge. Il « freddo dovere » kantiano (scrisse lo Hegel) è « l'ultimo troncone indigesto che la rivelazione ha lasciato alla ragione e che pesa a questa sullo stomaco »[2]. Per conseguenza l'Etica del Kant, cosí profondamente diversa dall'utilitarismo nella ispirazione e nelle tendenze, pur dava in ultimo la mano all'utilitarismo (per lo meno a quello teologico), perché tornava anch'essa a dichiarare inconcepibile l'obbligazione morale senza l'idea di un Dio che premî e punisca in un'altra vita, e stimava insieme Dio e l'immortalità dell'anima come non altrimenti affermabili se non in forza delle supreme esigenze morali. Al pari dell'utilitarismo, il rigorismo morale astratto si perdeva, dunque, nel mistero.

Addentellati per una Filosofia dell'economia.

IV. Non mancavano, a dir vero, nel pensiero anteriore al Kant le opportunità a svolgere un concetto filosofico dell'utile; ma il Kant le lasciò cadere tutte. Notando solo di passaggio, e senza dar loro soverchia importanza o valore suggestivo, alcune classi di virtú, dall'Etica greca passate nella cristiana, come la fortezza o la prudenza, che erano virtú genericamente economiche e non particolarmente morali; e altresí certi acuti aforismi di psicologi e moralisti (per es.: *Il y a des héros en mal comme en bien*; — *Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités, il en faut*

[1] *Metaph. d. Sitt.*, pp. 22, 23, 246.

[2] *Gesch. d. Phil.*, III, p. 535.

La facoltà appetitiva inferiore.

avoir l'économie; — *La souveraine habilité consiste à bien connaître le prix des choses*, ecc. [1]); — una prima opportunità era offerta da quella facoltà inferiore di appetizione, che la filosofia volfiana accolse dalla tradizione platonica, aristotelica e scolastica[2]. Facoltà parallela alla facoltà inferiore di conoscenza, che la medesima filosofia aveva col Baumgarten tentato di conformare ad oggetto di scienza indipendente, l'*Æsthetica*; il che avrebbe dovuto far volgere il pensiero a un'analoga conformazione della corrispondente facoltà pratica, la quale avrebbe dato origine a una *Œconomica* o *Ethica inferior* (come l'Estetica era stata definita *Gnoseologia inferior*). Ma il Kant rifiutò perfino l'Estetica nuovamente trovata, in quanto scienza di una speciale forma teoretica, scienza dell'intuizione o della fantasia, ponendo invece da una parte un'Estetica trascendentale o dottrina dello spazio e del tempo, e dall'altra una Critica del giudizio o dottrina della finalità e moralità, simboleggiate nella natura[3]; cosicché entrò in grandi impacci quando volle poi stabilire un'analogia tra le forme della ragion pratica e quelle della teoretica[4]. E, pur serbando la partizione della facoltà di appetizione in inferiore e superiore (*untere und obere Begehrungsvermögen*), di quella inferiore, come si è detto, egli non colse mai il vero concetto filosofico.

Il problema della politica e il machiavellismo.

Una seconda opportunità sarebbe potuta sorgere dalle trattazioni dottrinali che, segnatamente dal Machiavelli in poi, erano state rivolte alla politica come attività indipendente dalla morale e che statuivano quei precetti, che abbiamo già qualificati come empirici, della « ra-

---

[1] La Rochefoucauld, *Maximes* (ed. Garnier), nn. 159, 185, 224.

[2] Wolf, *Psych. emp.*, Francof. et Lipsiæ, 1738, §§ 584, 880.

[3] Croce, *Estetica*[5], pp. 302-11.

[4] *Kr. d. prakt. Vern.*, pp. 79, 108.

gion di Stato »; perché, per empirici che questi fossero, proponevano nondimeno il problema dei rapporti tra morale e politica, cioè se codesti due termini potessero mai tenersi immediatamente identici. Il pensiero del Machiavelli in particolare si presentava come un enimma, che tutti si provarono a interpetrare nelle piú varie guise, per lo piú vituperando, talvolta difendendo con sottili ragioni (tra codesti difensori si annovera lo Spinoza[1]), ma con iscarso frutto, non essendosi inteso il valore spirituale della volontà utilitaria, considerata per sé e senza interferenza della ulteriore determinazione morale. Solamente quando s'intravvide in qualche modo quel difficile concetto (De Sanctis), cominciò la vera critica e giustificazione insieme del Machiavelli; come tutte le volte che esso tornò a celarsi, l'opera del segretario fiorentino non si sottrasse alla piú o meno severa condanna del moralismo (Villari)[2]. Il Kant anche lui nello scritto sulla *Pace perpetua* trattò della morale in relazione con la politica, e gli parve che tra le due non fosse possibile dissidio, tranne che non s'intendesse per politica una d o t t r i n a d i p r u d e n z a, una « teoria delle massime per la scelta dei mezzi piú adatti a conseguire gli scopi del proprio vantaggio », ossia « non si negasse del tutto l'esistenza di una morale »[3]: che era una maniera troppo facile di porre e di risolvere il difficile problema.

La dottrina delle passioni.

Una terza opportunità, finalmente, era contenuta nella difesa delle passioni, iniziata dai filosofi del secolo decimosettimo e particolarmente dal Vico. Perché le passioni,

---

[1] *Tract. theol.*, c. IV, § 7.

[2] Cfr. CROCE, in DE SANCTIS, *Scritti varî* (Napoli, 1898), I, pp. XIV-XVI, pref. (e ora nel vol. *Una famiglia di patrioti*, ecc., Bari, 1919, pp. 178-80).

[3] *Zum ewigen Friede*, in *Werke*, ed. Rosenkranz-Schubert, VII, P. I, p. 370.

se in genere sono l'attività stessa volitiva considerata nella sua dialettica, rappresentano poi, rispetto all'universale che la moralità persegue, l'animo rivolto al solo particolare o all'utile. Ciò si vede appunto nel Vico, e meglio ancora nello Hegel, che pone il momento della particolarità o della passione necessario per la concretezza dell'universale. E come pel Vico le passioni compongono l'uomo, che la moralità dirige ma del quale essa non può né deve convellere la natura, e le utilità non possono dirsi per sé prese né buone né cattive (« *utilitates ex se neque turpes neque honestæ, sed earum inæqualitas est turpitudo, æqualitas autem honestas* »[1]); così del pari per lo Hegel « la passione, a cagione del suo carattere formale, non è né buona né cattiva, ed esprime soltanto che un soggetto ha collocato in un determinato contenuto tutto l'interesse vivente del suo spirito, dell'ingegno, del carattere, del godimento. Nulla di grande può essere compiuto, né è stato compiuto mai, senza passione; e solamente una moralità morta, e troppo spesso ipocrita, può infierire contro questa forma spirituale. L'universalità del contenuto etico ha nel soggetto il suo elemento attivo; e l'immanenza dell'eticità nel soggetto produce l'interessamento e, col dominare tutta intera la soggettività efficiente, la passione »[2].

Hegel e il concetto dell'utile.

Anche osservava in altro luogo: « La morale non deve fare la disdegnosa verso l'utilità, perché ogni buona azione nel fatto è utile, ossia ha realtà ed effettua qualcosa di buono: una buona azione, che non fosse utile, non sarebbe azione e non avrebbe realtà; e l'inutilità è l'astrattezza e l'irrealtà del bene. Non soltanto si può, ma si deve avere la coscienza dell'utilità: il buono è utile a sapere, e l'utilità non significa altro se non che si ha coscienza della

---

[1] *De uno univ. iuris principio*, § 46.

[2] *Enc.*, § 474, e cfr. altri luoghi cit. di sopra, p. 196.

propria azione. Se questa coscienza fosse biasimevole, sarebbe biasimevole altresí conoscere la bontà della propria azione »[1]. Per tal modo, attraverso la rivendicazione delle passioni, lo Hegel veniva rivendicando l'ufficio dell'utile.

Fichte e l'elaborazione dell'Etica kantiana.

Se il Kant non aveva dato importanza al problema delle passioni né inteso le suggestioni teoretiche che ne provenivano, il Fichte invece, rielaborando la filosofia kantiana, espose il rapporto tra piacere e dovere in modo assai prossimo al vero. All'uomo morale egli faceva precedere l'uomo empirico, che corrisponde per l'appunto a quello che noi diciamo meramente utilitario o economico. E nel grado empirico (il Fichte si domandava), quale sarà la massima da seguire nell'azione? « Non operando nella coscienza empirica altro impulso se non il naturale, che si volge solo al godimento e ha a proprio motivo il piacere, quella massima non potrà essere se non di scegliere ciò che promette il piacere maggiore per intensità ed estensione: che è la massima della propria individuale felicità. La quale, per virtú degli impulsi simpatetici, potrà essere cercata anche nella felicità altrui; ma fine ultimo dell'azione resterà sempre la soddisfazione di quegli impulsi, e il piacere che ne nasce, ossia la felicità propria. L'uomo, in quel primo grado, è nient'altro che un animale intelligente ». Ma se in quel primo grado l'uomo si soffermasse, cadrebbe in colpa; il dovere lo spinge a salire a un grado nel quale sarà libero non solo *formaliter*, ma anche *materialiter*, al grado della moralità[2]. L'importanza di questa dottrina fichtiana sta nel considerare il primo grado non piú come condizione patologica dello spirito o come quella mera conoscenza tecnica di cui parlava il Kant, ma come libertà formale. Ma il Fichte non sembra consa-

---

[1] *Gesch. d. Phil.*, II, pp. 405-6.

[2] *System der Sittenlehre*, p. 180 sgg.; cfr. p. 15.

pevole della fecondità di questo suo pensiero, né certo seppe farlo fruttare.

Il problema dell'utile e della moralità nei pensatori del secolo decimonono.

V. Coi filosofi ora ricordati si esaurisce la genialità inventiva dell'Etica moderna, perché quelli che seguirono riprodussero su per giú le vecchie dottrine. E alcuni, pur accettando la morale kantiana, vollero temperarla e correggerne le esagerazioni: la qual cosa era dato conseguire solo mercé una piú profonda visione speculativa del rapporto tra piacere e bene, utile e morale, ma essi credettero di ottenerla per le spicce col trattare nei loro libri anche del piacere e della felicità, e col porre accanto all'Etica o a lei subordinata un'Eudemonologia (in Italia: Galluppi e Rosmini). Già ai tempi stessi del Kant lo Schiller si era accorto dell'unilateralità kantiana, e l'aveva fatta oggetto di critica e di epigramma; il che non vuol dir che ne avesse veramente e propriamente corretto l'errore. Altri tornarono alle enumerazioni e giustapposizioni dei principî pratici; e lo Schopenhauer collocò accanto all'egoismo la compassione, geminantesi a sua volta in benevolenza e giustizia; e lo Herbart, pur escludendo l'utile, perché, come diceva, « ha un punto di riferimento esterno »[1], distinse cinque idee pratiche, che non tutte sono propriamente morali. Per altro, come inconsapevole affermazione della necessità del principio economico lo studio delle idee pratiche herbartiane non sarebbe privo di qualche insegnamento; e, infatti, la prima di quelle idee, la libertà interiore, consiste nel potere che ha l'uomo di adeguare con le proprie forze il modello che si propone, ed è libertà, ma non ancora libertà morale. « Potersi determinare secondo motivi (dice lo Herbart) è già un segno di salute psichica: determinarsi secondo i migliori motivi è condizione della moralità »[2]. La

[1] *Einleitung*, § 82 (trad. ital., p. 102).
[2] Op. cit., § 128 (trad. ital., p. 172).

seconda delle idee pratiche, quella della perfezione, è la volontà per sé considerata (quasi combinazione delle virtú elleniche della fortezza e della temperanza) e indipendente dai suoi oggetti; nella quale considerazione non può esservi altra differenza tra i varî voleri se non la loro forza, e piú questa è grande, e piú si ammira: al giudizio pratico spiace il debole e piace il forte, anche quando sia ingiusto, iniquo e malvagio, cioè a dispetto di questi demeriti[1]. Il Lotze, seguendo lo Herbart, affermò nella sua Etica che le azioni debbono essere per un verso possibili, energiche, coscienziose, e per l'altro conseguenti, abituali, individuali, e avvertí che le due serie di predicati si applicano indifferentemente alle azioni morali e alle immorali[2]. — Degli utilitarî e intuizionisti postkantiani inglesi e dei loro imitatori francesi, italiani o tedeschi non mette conto parlare, perché quanto è notevole al suo tempo l'apparizione di un Hobbes o di un Hume, di uno Shaftesbury o di un Hutcheson, tanto è scarsa d'interesse quella fuori tempo di un Bentham e di uno Spencer, baloccantisi con l'utile e l'interesse beninteso, e con l'associazione e con l'evoluzione (che si trasformerebbe in utile sociale), e col doppio principio dell'egoismo e dell'altruismo. Lo Stuart Mill (con la sconclusionatezza mentale a lui consueta e che a molti è sembrata acume ed equilibrio) osserva che i piaceri morali differiscono dai sensuali non solo in grado, ma anche in genere e qualità (*in kind*); e che la giustizia è una classe di azioni socialmente utili, che suscitano sentimenti diversi anch'essi da quelli delle altre azioni utili, non solo in grado, ma anche in genere e qualità. Insomma, la Filosofia della pratica nel corso del secolo passato non seppe progredire, e neppure tenersi

---

[1] *Allg. prakt. Phil.*, p. 35.

[2] *Grundzüge der Ethik*, §§ 12, 14.

all'altezza delle dottrine del Fichte e dello Hegel, nelle quali era per lo meno intraveduto il rapporto di primo e secondo grado pratico e si tendeva a conciliare passione ed eticità.

Unione estrinseca dell'Etica e della Scienza economica, dall'antichità al secolo decimonono.

VI. La scienza economica, a cagione del suo carattere empirico-quantitativo, non era atta certamente a riempire la lacuna e a fornire un piú positivo e limpido concetto dell'utile. La congiunzione tra Economia e Filosofia rimase per un pezzo estrinseca, e la Scienza economica entrò nelle trattazioni di Filosofia della pratica come materiale empirico, insieme con l'altro materiale giuridico e sociologico che in quelle si soleva includere. Di siffatto accostamento estrinseco si potrebbe trovare esempio persino in Aristotele, che nell'*Etica nicomachea* somministra, com'è noto, talune nozioni sui concetti di prezzo e di valore. Abbondanti considerazioni sul medesimo argomento si leggono negli scolastici (particolarmente in san Tommaso), i quali trattano sempre nelle loro etiche della *Œconomica* come dottrina del governo della famiglia; e di essa largamente altresí si discorre in quei libri del Sei e Settecento, che presero titolo dal *Diritto naturale*. Questo raccostamento per motivi didascalici e di ordinamento accademico porse occasione ai moralisti inglesi del Settecento di metter bocca nelle cose dell'Economia, e agli economisti di non trascurare i problemi dell'Etica. E l'Hutcheson svolse la scienza economica nella sua *Breve introduzione alla filosofia morale* (1747); e i *Saggi* dell'Hume si aggirarono a volta a volta su argomenti morali e su argomenti economici; e Adamo Smith fu autore non solo della *Ricchezza delle nazioni*, ma anche della *Teoria dei sentimenti morali*, quasi due parti di un sistema compiuto di Filosofia della pratica. L'importanza degli studî economici si era, in quel tempo, resa cosí evidente, che il Buhle ne fu mosso a includerli (crediamo pel primo) nella storia della filosofia,

esponendo a lungo le dottrine dell'Hume, dello Smith, dello Stewart, e facendo merito agli scrittori inglesi di avere ridotto a filosofia quella materia e adoperato un metodo di trattazione, del quale (egli diceva) non c'era esempio nei secoli precedenti [1]. Buon conoscitore degli economisti inglesi, lo Hegel rivolse alcuni importanti paragrafi della sua *Filosofia del diritto*, e della sezione concernente la società civile [2], al «sistema dei bisogni», ossia all'Economia. Il non diminuito, anzi accresciuto culto dell'Economia, e specialmente il dibattuto problema sociale (capitalismo e socialismo), non rimasero senza efficacia sulle trattazioni di Etica del secolo decimonono, nelle quali, (se di rado si trovano intramesse rigorosamente economiche), assai di frequente si discute o si disserta sull'ordinamento della proprietà e della produzione, e sulle relazioni tra la classe operaia e quella capitalistica.

Questioni filosofiche, sorte da una più intima unione tra le due.

Ma un legame più intimo tra i due ordini di nozioni non poteva ritrovarsi se non quando nella Scienza economica propriamente detta si fosse introdotto, o meglio fosse stato a lei surrogato, il concetto speculativo dell'attività economica, inquadrata nel sistema dello spirito. Poiché quella scienza prende a trattare delle azioni umane e sembra dare norme sul modo di condursi, in qual rapporto si trova essa mai con l'Etica, che tratta a sua volta delle azioni e dà a sua volta norme? — Codesto problema era, in certo modo, già implicito nell'idea medievale di un *iustum pretium* da porre accanto al prezzo effettivo che si realizza secondo la conoscenza e convenienza di ciascuno; e forma altresì il fondo del dibattito tra il concetto soggettivo e quello oggettivo del valore, ossia tra la considerazione

[1] *Gesch. d. neueren Philos.* (1796-1804), sez. IV, cap. 18 (trad. franc., Paris, 1816, V, pp. 432-753).

[2] *Phil. d. Rechts*, § 139 sgg.

puramente economica e un'altra che sia ispirata da esigenze morali; tra il valore che è, e quello che, in certo modo, deve essere. E cominciò a farsi piú sensibile nell'accusa mossa ai grandi economisti inglesi, agli Smith e ai Ricardo, di essere i teorici dell'egoismo: accusa che, raccolta e modificata da altri, venne cangiata in vanto e accettata come designazione dell'ufficio vero e proprio dell'Economia, che sarebbe quello di studiare le azioni umane nel loro esclusivo e astratto aspetto egoistico. Ma poiché l'astrazione non è la realtà piena, quel falso ufficio, assegnato all'Economia, richiamava l'opera pietosa dei medici e degli infermieri; e come infermieri e medici si offersero gli economisti francesi (Blanqui e altri), animati dalla buona intenzione d'insegnare la generosità ai freddi britanni; e, in altro modo, quelli tedeschi, che vollero indurre l'Economia a contrizione e risvegliare in lei la coscienza dei suoi alti doveri verso il genere umano (Knies); per non dire degli economisti cristiani e cattolici, che, frammischiando considerazioni etiche alle economiche, credettero purificare o esorcizzare quella diabolica scienza cresciuta nel mondo moderno. E di rado, tra fautori e avversarî, si ebbe qualche sospetto che gli atti economici, in quanto tali, non sono né egoistici né altruistici, né immorali né morali; e taluno che volle filosofarvi intorno, se la cavò con l'enumerare cinque gruppi di motivi delle azioni umane, quattro egoistici e uno solo morale, che sarebbe la ricerca della soddisfazione della propria coscienza con l'annesso timore del biasimo (Wagner). Dalle mani dei matematici il problema economico venne (soprattutto in Austria) in quelle degli psicologi, che presero a ricercare le simiglianze e differenze tra valori economici e valori etici. Ma sul terreno psicologico (come già si è notato discorrendo delle soluzioni intuizionistiche), piuttosto che risolvere il problema, si dissolve la filosofia. D'altra parte, i matematici, ossia

gli economisti che procedono col metodo quantitativo, affascinati dall'evidenza dei loro procedimenti e non accorgendosi che quella è evidenza vuota, scambio di restringersi alla costruzione dei loro utilissimi schemi accrescono la confusione col mettersi a filosofare in modo stravagante; come si può vedere nel caso di uno tra i più acuti e dotti economisti contemporanei, il Pareto. Il quale, in un suo recente scritto, espone il metodo della Scienza economica con una filza di proposizioni come queste: « *Il faut faire une opération de séparation.... Cette première opération accomplie, ... il est nécessaire de substituer par abstraction des conceptions simples, au moins rélativement, aux objets réels extrèmement complexes.... Mais la science n'est réellement liée à une abstraction plutôt qu'à une autre.... Pour peu qu'on y trouve un avantage.... Cela ne suffit pas encore: il faut continuer à séparer et à abstraire....* ». E dopo avere a questo modo raccomandato di trattare i fatti senza pietà, mutilandoli, stritolandoli, sostituendovi astrazioni ossia nomi, il Pareto, come se niente fosse, prosegue imperturbato: codeste teorie, « *telles, au moins, que nous les concevons, se séparent des anciennes en ce qu'elles s'attachent aux faits et non aux mots* »! [1]. Ma se i « fatti » sono questi, quali dunque saranno mai le vuote « parole »?

Le teorie del calcolo edonistico: dal Maupertuis allo Hartmann.

VII. Tanto più urge ben intendere il divario tra la Scienza economica e la Filosofia dell'Economia, tra il procedere quantitativo e quello qualitativo, in quanto, particolarmente dopo la voga presa dagli studî economici, si sono introdotti nei libri dei filosofi il cosiddetto calcolo dei piaceri e il cosiddetto bilancio della vita. Grande efficacia ebbe già per questa parte il libro del Maupertuis, *Essai de philosophie morale* (1749), in cui si forma un bilancio

[1] *L'Économie et la Sociologie au point de vue scientifique*, nella *Rivista di scienza*, I (1907), pp. 293-312.

che conclude col *deficit* nella colonna dei piaceri; e intorno a calcoli e bilanci siffatti lavorarono non pochi filosofi-economisti italiani del medesimo periodo (Ortes, Verri, Briganti, ecc.), giungendo a risultati ora ottimistici ora pessimistici [1]. Anche il Galluppi accettava come buono quel metodo [2]; e non è meraviglia che lo facesse suo il poeta Leopardi, cosí imbevuto della filosofia sensistica del secolo decimottavo. Ma sopra di esso si fondano ancora non solo i triviali sofismi ottimistici degli utilitarî, sí bene anche molti ragionamenti pessimistici cosí dello Schopenhauer come dello Hartmann: affatto inconsapevole quest'ultimo (che tuttavia, per tanti rispetti, si sentiva legato alla tradizione idealistica) di accogliere nel suo sistema un elemento di origine meccanistica e materialistica, inconciliabile col suo professato idealismo.

Per tutte queste ragioni importa contrapporre al concetto (che non è veramente concetto ma astrazione) dell'utile, nel modo ch'è elaborato dalla Scienza economica, il concetto filosofico di esso. E ciò si è qui tentato con la teoria dell'Economia, distinta e insieme unita con l'Etica. Nella quale teoria abbiamo procurato di annodare gli sparsi fili degli aforismi e delle osservazioni sul pregio che è da riconoscere alla volontà come mera volontà, delle dottrine sulla felicità e sul piacere, di quelle sulla facoltà appetitiva inferiore, delle altre sulla politica e sulle arti di prudenza, e sulle passioni intese come lo spirito nella sua particolarità; — di congiungervi l'idea filosofica, che è in fondo alla Scienza economica, di una forma di valore diverso dai valori intellettuali, estetici ed etici, e da non confondere col disvalore etico o egoismo; — e, infine,

---

[1] Si veda M. Losacco, *Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII* (Napoli, 1902).

[2] Galluppi, *Elementi di filosofia* (Napoli, 1846), II, pp. 265-6, 106 sgg.

di formare, con questi varî fili intrecciati, il legame che finora il rigorismo etico non era riuscito a porre tra sé stesso e la realtà, tra l'universale e l'individuale pratico. Il presente schizzo storico sarà giovato, come speriamo, a dimostrare ulteriormente la necessità della nostra teoria, o almeno del nostro tentativo di risolvere alcune difficoltà finora non risolute, e che sono parse, in ogni tempo, tra le più ardue della Filosofia morale.

SEZIONE SECONDA

IL PRINCIPIO ETICO

I

CRITICA DELL'ETICA MATERIALE E DI QUELLA FORMALISTICA

Significato equivoco dei termini « formale » e « materiale ».

È un punto assai dibattuto, se il principio dell'Etica sia formale o materiale: punto difficile per sé stesso, ma fatto più difficile ancora dell'essere quei termini presi, come spesso suole, in due diversi significati. Sicché coloro che ottengono l'assenso circa la formalità del principio etico, se ne valgono poi per proporre in nome della formalità un'altra tesi, che non ha nulla da vedere con la prima, ed è tanto fallace quanto quella è vera. E poiché il medesimo fanno anche i propugnatori del principio materiale, gli uni come gli altri a volta a volta scoprono il fianco alle reciproche offese. Nel procedere a mettere ordine in questa matassa alquanto arruffata, daremo in primo luogo a quelle due parole il significato che loro tocca più di solito nella terminologia filosofica, cioè intenderemo per « formale » l'universale, e per « materiale » il contingente; e in questo solo e non in altro significato diciamo che il principio dell'Etica non è materiale, ma formale.

Il principio etico come formale (universale), e non materiale (contingente). Utilitarismo dell'etica materiale.

In verità, se questo principio fosse materiale, la moralità sarebbe definita da una determinata azione o da un determinato gruppo di azioni singole. Ma l'atto morale supera il singolo o i gruppi di singoli, che in quanto tali appartengono alla forma meramente economica. Chi ama le cose per le cose (siano quali e quante si vogliano le cose che egli ama, di tale o tale altra specie, una, molte, infinite), non ama ancora l'universale, che è dappertutto e non si esaurisce in nessuna cosa particolare e in nessun numero di esse, immenso che sia. Col porre dunque un principio materiale dell'Etica e col determinare l'universale come un singolo o (che fa il medesimo) come un finto universale, un concetto semplicemente generale, di serie o di gruppo, si ricade nell'utilitarismo, dal quale si credeva di essersi liberati. Vicenda che si ripete in ogni sfera della filosofia, perché sempre, quando il principio formale e universale di quella sfera viene materializzato, si torna alla sfera che le è immediatamente inferiore; e, per esempio, un'Estetica che ponga a suo principio certe particolari forme di arte, e per tal modo sostituisca alla forma la materia, ricade dall'arte nella vita vissuta, che è la condizione che precede l'arte e sulla quale l'arte si era sollevata per intuirla e dominarla. A buona ragione, dunque, l'Etica materiale è stata screditata come eteronoma e utilitaria, pur non essendo tale direttamente né tale professandosi. Essa si professa anzi antiutilitaria, e, per sé considerata, non fa se non additare un determinato oggetto come vero contenuto della moralità; ma l'oggetto cosí determinato, essendo qualcosa di singolo, porta seco una volizione meramente utilitaria, e l'Etica materiale, checché tenti e dica, torna logicamente all'utilitarismo.

Riduzione dell'Etica materiale alla utilitaria.

Esclusione di tutti i principî materiali intesi in questo significato.

Rigettato il carattere materiale del principio etico, siamo fatti esenti dall'obbligo di esaminare comparativamente una lunga sequela di concetti finora proposti a volta a

volta come quel principio, e che hanno goduto e godono favore nei trattati scientifici e nel pensiero comune: tutti inficiati di materialità, e perciò tutti del pari inammessibili. Ma giova, a ogni modo, enumerarli e ricordarli per additare in ciascuno il vizio della materialità, e perciò dell'utilitarismo piú o meno latente.

Benevolenza, amore, altruismo, ecc. Dimostrazione del carattere materiale e utilitario di questi concetti.

Un primo gruppo di essi si raccoglie intorno al concetto generale di un'azione che sia indirizzata al bene di individui diversi dall'individuo operante. La moralità, come variamente ma concordamente si dice, è sacrificio di sé, benevolenza, amore, altruismo, compassione, umanitarismo, o addirittura naturalismo alla francescana. che comanda di rispettare, proteggere e amare anche gli animali, creature anch'essi di Dio (frate Lupo, suora Volpe). Formole che tutte, e segnatamente quelle della benevolenza e dell'altruismo, hanno avuto e hanno tanta fortuna, che quasi non par lecito dubitare che determinino nel modo piú compiuto e soddisfacente il principio proprio della morale. Ma, in verità, gli altri in quanto individui non hanno nessun diritto che non abbia anch'io, in quanto individuo: io sono un altro per l'altro e l'altro è un io per sé; e se ciascuno provvedesse al bene degli altri trascurando e conculcando il proprio, il risultato sarebbe perfettamente identico a quello che si avrebbe nel caso in cui ciascuno provvedesse a sé senza curarsi degli altri. La morale richiede il sacrificio di me al fine universale; ma di me nei miei fini meramente individuali, e perciò cosi di me come degli altri: essa non ha nessuna particolare inimicizia contro di me, da volermi sacrificare a vantaggio degli altri. Bisogna essere severi non solo con sé stessi, ma anche con gli altri; esigenti non solo verso sé, ma anche verso gli altri; e, per contrario, benevoli non solo con gli altri, mà anche con sé stessi; compassionevoli non solo per gli altri, ma anche per questo strumento di

lavoro che portiamo in giro con noi, e dal quale talvolta pretendiamo troppo, la nostra povera empirica individualità. La realtà non è né democratica né aristocratica, ma l'una e l'altra cosa insieme; e aborre cosí il privilegio di alcuni sugli altri, come l'eguaglianza per cui ciascuno, in ogni momento, debba valere quanto l'altro. Tutti sono, a volta a volta, padroni e servi: degni di rispetto perché rappresentanti e portatori del bene, degni di castigo e riprensione perché ostacoli e contrasti al bene. La morale considera gl'individui non mai per sé stessi, ma sempre nella loro relazione con l'universale: nel qual aspetto non c'è uomo che non meriti a volta a volta e di essere salvato e di essere soppresso; non c'è animale, o altra creatura qualsiasi, che non debba essere ora favorita nella sua esistenza, ora annullata. Nessun individuo va trattato come fine, ma tutti come mezzi per l'universale morale, dal quale solamente ricevono dignità di fini. Si è scritto pro e contra i diritti degli animali, ma un agnello ha, secondo i casi, il dovere di lasciarsi ammazzare e il diritto di esser lasciato vivere in pace; allo stesso modo che un uomo ha ora il diritto di andare a passeggio con gli amici e cantare serenate sotto le finestre delle belle, ora il dovere d'indossare un'uniforme e recarsi sotto i muri d'una cittadella, dove sarà squarciato dalla mitraglia. L'altruismo è insulso quanto l'egoismo, e si riduce, in fondo, a egoismo; press'a poco come nel caso dell'amore sensuale, il quale giustamente è stato detto « egoismo in due ». Infatti, per quale ragione noi potremmo, in ogni caso e nonostante tutto, sacrificarci agli altri e promuoverne i desiderî? per quale ragione se non pel cieco e irrazionale attaccamento a essi, che ci fa gettare la vita o cadere nell'abiezione per una donna malvagia e furiosamente amata, soffrire ogni tormento e vergogna per un figliuolo indegno, cedere agl'impulsi della simpatia che una qualsiasi altra creatura c'ispira? Questo

cieco e irrazionale attaccamento agli altri è, in fondo, attaccamento a noi stessi, ai nostri nervi, alle nostre fantasie, ai nostri comodi, alle nostre abitudini. È utilità, non moralità; perché la moralità ci vuole pronti a staccarci, quando sia il caso, cosí dagli altri come da noi stessi; a lasciare e moglie e figli e fratelli per seguire il dovere, che tutti li comprende e tutti li trascende. « Tu solo, o ideal, sei vero... »; o, piú esattamente, per mezzo dell'universale e dell'ideale, tutte le cose sono vere; senza l'ideale, non ve n'ha alcuna che non diventi falsa, come non v'ha organismo che, abbandonato dalla vita, non si muti in vile argilla.

Medesima dimostrazione pei concetti di organismo sociale, Stato, interesse della specie, e simili.

Un altro gruppo di principî materiali sembra che oltrepassi gl'individui, perché fa consistere la moralità nell'osservare le cosiddette *leggi della natura* o le cosiddette *istituzioni*; e tali son quelli che ripongono la moralità nel servire all'*organismo sociale* e allo *Stato*, ovvero all'*interesse della Specie* e alla *Vita* intesa come vita animale o prossima all'animalità. Ma, se in tal modo par che si esca dalle cose contingenti, in effetti non se ne esce punto. Perché ciascuno dei mentovati concetti non esprime l'universalità del reale, ma questo o quel gruppo di manifestazioni particolari: la vita che si dice sociale o politica, la tale o tal'altra specie animale, la tale o tal'altra manifestazione vitale. E nessuno di questi fatti può essere moralmente voluto senza determinazioni e restrizioni ed eccezioni. L'uomo morale sacrifica secondo i casi lo Stato alla Chiesa o la Chiesa allo Stato; atrofizza certi organi e sopprime certi abiti di vita pei fini universali, o, come si dice, della civiltà; difende, serba e accresce certe attitudini della specie umana, ma altre lascia cadere o modifica, piegando sempre l'interesse della specie a quello dell'ideale. Se altrimenti facesse, sostituirebbe da capo l'utilità alla moralità: l'affetto immediato per certe cose,

ossia per certe determinazioni singole, all'affetto che per esse si deve avere sempre mediato, cioè mediato dall'universale.

Principî materiali religiosi. Critica di essi.

Né intrinsecamente diverso è un terzo gruppo di principî materiali, chiamati religiosi, che ripongono la moralità nel conformarsi alla volontà di Dio o degli dèi. Dove s'introduce l'ombra del trascendente, si fa il buio; e nel buio si può introdurre di tutto. E, in prima, nient'altro che il buio stesso; e si ha in questo caso per soluzione l'agnosticismo, la consapevole ignoranza: come si è visto nell'utilitarismo teologico e nell'astratto rigidismo etico, che mettono capo, per effetto delle loro contradizioni, all'idea di Dio e al mistero. Ma vi si può introdurre altresí il proprio arbitrio, capriccio e interesse individuale; nel qual caso la religiosità diventa attaccamento a un essere o a un ordine di esseri, individui immaginarî ma individui; e l'attaccamento che loro si porta è amore o timore, simpatia o paura del male che possono recare, e tendenza a evitarlo col propiziarseli mercé preghiere, adulazioni, doni, servigi, culto. I principî religiosi adunque, intesi come principî materiali, si convertono anch'essi in utilitarî, come tutti sanno, e sanno, diremmo, fin troppo; perché, fermando lo sguardo su questo aspetto della religione, obliano sovente di guardarne altri non meno importanti e assai piú nobili.

La formalità come affermazione di mera esigenza logica.

Il principio etico non è espresso adeguatamente né dal concetto *altruistico*, né da quello delle *formazioni naturali e delle istituzioni*, né da quello degli dèi; perché tutti codesti sono concetti generali, e talvolta addirittura rappresentazioni individuali, ma non mai concetti universali. E poiché il carattere di universalità gli è indispensabile, e quello di generalità gli è insufficiente, bisogna ripetere che il principio etico dev'essere *formale* e non *materiale*. Senonché (e qui si entra nell'altro significato

di questa parola e nel nuovo dibattito annunziato), il principio etico, dichiarato formale, è stato poi ristretto a questo enunciato di vuota universalità; e la formola di esso è sembrata non altra che quella di una legge universale, a cui tutti gli uomini si possano conformare in piena armonia tra loro; del rispetto verso gli esseri nel grado che a ciascuno compete; di ciò che soddisfa le esigenze della ragione e della coscienza; e via dicendo. Ma la formalità, di cui queste e altrettali formole sembrano appagarsi, è troppo poca cosa in confronto della formalità che spiega la sua forza nella polemica contro l'etica materiale; onde, come nel dibattito precedente ci siamo schierati tra gli assertori dell'Etica formale contro la materiale, qui siamo portati a prendere la difesa dell'Etica materiale contro la formale; o, per dir meglio, di un'Etica, che non è materiale, contro un'Etica, che non è davvero formale, salvo che nelle parole di coloro che così le battezzano.

Critica di un'Etica formale in questo significato: tautologismo.

Che cosa significa la formalità dell'Etica pei formalisti che ora combattiamo? Nient'altro che questo: che non bisogni indagare quale sia il principio etico, ma starsene paghi a dire che esso, quale che sia, dovrà essere universale. Ma che esso debba essere universale è proposizione che appartiene non già all'Etica, ma alla Logica: carattere di universalità debbono avere i principî di tutte le scienze filosofiche, il principio estetico non meno di quello logico, il principio dell'Economia non meno di quello dell'Etica, l'imperativo categorico utilitario al pari dell'imperativo categorico morale. Di guisa che la tesi della formalità, in quest'altro significato, finisce col porre a capo dell'Etica non il principio etico, ma la semplice esigenza logica del principio etico: come se a capo dell'Estetica, per esempio, si ponesse non il principio estetico formale della Intuizione-espressione, ma un principio estetico formale dell'esigenza di una legge così fatta che nessuna

forma di bellezza ne possa restare mai esclusa. E a questo modo, invece di procedere alla costruzione effettiva della scienza, si ripete all'infinito l'affermazione della necessità logica, alla quale quella costruzione dovrà ubbidire; cosicché l'Etica, intesa come in tal guisa formale, meriterebbe piuttosto il nome di Etica tautologica.

Principî tautologici: l'ideale, sommo bene, dovere, ecc.; e critica di essi.

Oltre le formole alle quali abbiamo accennato dell'imperativo categorico, della legge universale, del rispetto all'essere, del razionale e della coscienza, rientrano tra quelle del tautologismo le altre del sommo bene, del dovere (o del diritto), dell'ideale, del piacere vero, del piacere costante, del piacere spirituale, della dignità personale, della stima di sé, del giusto mezzo, dell'armonia, della proporzione, della giustizia, della perfezione, e simili. Domandare quale sia quel modo di volontà, che produce piacere costante, spirituale, vero; che rende perfetti, ci dà la stima di noi stessi, soddisfa la nostra coscienza; che coglie il giusto mezzo, fa ciò che si deve fare, raggiunge il sommo bene, e via dicendo, val quanto domandare quale sia il modo etico; né la risposta al quesito può essere alcuna di quelle formole, cioè la domanda stessa. E qui conviene notare che anche parecchie di quelle riferibili e riferite da noi all'Etica materiale, sono state adoperate talvolta come formole tautologiche, cioè come simboli e metafore della verità etica da determinare. Gli altri, di cui parla l'altruismo, sono, per chi intende quel concetto in modo profondo, non già gli altri fisicamente distinti da me, ma gli altri in significato ideale, vale a dire il dovere che supera l'io empirico; — Dio, di cui parla l'Etica religiosa, è quell'indeterminato concetto, quell'esigenza logica, che si chiama anche imperativo categorico; — lo Stato o la Vita, cui si fa obbligo di servire, non è tale o tal altro Stato, e tale o tal'altra forma particolare

Significato tautologico di alcune formole, materiali in apparenza.

di vita, ma il simbolo dell'ideale; — la **natura** da seguire è quella natura, cioè quel principio etico che è in noi, e che la ragione speculativa deve determinare. Anzi per questa via accade molte volte che i principî materiali facciano progresso, cessando di esser tali per diventare tautologici: abbandonando, cioè, un'indebita determinazione, per acquistare la coscienza di una mancanza di determinazione, di una lacuna da riempire.

Conversione dell'Etica tautologica in materiale e utilitaria.

Il male è che il tautologismo torna poi inevitabilmente a quell'indebita determinazione, perché, immaginando di avere ritrovato il principio etico, che non ha ritrovato, e di avere finalmente costruito l'Etica, della quale non ha nemmeno gettate le fondamenta, si accinge a spiegare i fatti morali concreti per mezzo di una forma vuota, e nel vuoto si condensano di nuovo, secondo il solito, i motivi utilitarî. Per quale ragione non dobbiamo violare un deposito affidatoci? Forse perché, come si dice, la legge morale è legge universale? Non basta. Da questa proposizione non si deduce il rispetto pel deposito, perché è parimente pensabile una legge universale secondo la quale in certi casi si rispetti il deposito, e in certi altri no. Anzi, questo è il vero: restituire un deposito affidatoci potrebbe essere alle volte cattiva azione, come sarebbe restituire l'arma, che ci è stata affidata, a chi la richieda per ammazzarsi o per assassinare. Ed ecco come, non sapendo in virtú del principio etico vero dirimere la controversia, e volendo pur dare qualche significato a quella formola vuota, accade di riempirla col solo principio che si possegga, e che è il principio utilitario, e si assegni la ragione del rispetto pel deposito nella convenienza, per esempio, che l'individuo ha di osservare, pel suo stesso vantaggio, il rispetto agl'impegni, senza del quale (si soggiunge) non si concluderebbe piú nessun negozio e il mondo degli affari languirebbe.

In qual significato l'Etica debba essere formale; e in quale altro, materiale.

Per codesto suo ricadere nell'Etica materiale, eteronoma e utilitaria, l'Etica che si chiama formale nel nuovo significato, e che noi abbiamo chiamata disopra tautologica, sarà detta piú convenientemente formalistica; perché il formalismo (come si vede anche nell'Estetica e nella Logica) è la caricatura della formalità, e quasi una sorta di materialità. Ma l'Etica formale, genuinamente formale, quella che noi accettiamo e propugniamo, non vuol essere formalistica, cioè malamente materiale ed effettivamente utilitaria; e sarà anzi insiememente materiale, nel significato alto della parola, perché intende dare non la mera condizione logica del principio etico, ma questo principio etico stesso, definendo che cosa sia nella sua particolarità e concretezza la volizione morale.

II

LA FORMA ETICA

COME ATTUAZIONE DELLO SPIRITO IN UNIVERSALE

L'Etica tautologica, e sua connessione con la Filosofia o parzialo o discontinua.

Il pensiero, strano a primo aspetto, di un principio etico che sia formale nel significato che non si sappia che cosa precisamente esso sia e come si giustifichi, trova il suo sostegno in due concezioni filosofiche, l'una delle quali si potrebbe chiamare della filosofia parziale, e l'altra della filosofia discontinua. Per la prima, l'uomo è in grado di conoscere della realtà certamente qualcosa, ma non tutto: per mezzo delle categorie percepisce e ordina i dati dell'esperienza, ma si rende conto del limite del suo pensiero e dell'impossibilità di pervenire al cuore del reale, al quale potrà, sí, alla perfine giungere in qualche modo, ma appunto col cuore e non col pensiero. Ciò posto, e tornando al caso dell'Etica, l'uomo ascolta in sé la voce della coscienza, il comando della legge morale; nessun sofisma che egli escogiti vale a farla tacere; ma che cosa sia precisamente quella legge, non può dire: l'idea che gli si affaccia allo spirito, di un ordinamento divino del mondo, potrà essere anch'essa affermata col cuore, non mai col pensiero. La seconda concezione si confonde con la prima presso alcuni espositori che la trattano come semplice filosofia parziale o agnosticismo; pure, a guardare sottilmente, non è del tutto identica. Infatti, essa non dice propriamente

che la ragione della morale sia inconoscibile; ma la reputa inconoscibile nella cerchia dell'Etica, ossia afferma che quella conoscenza esca fuori da questa cerchia. L'Etica stabilisce la legge morale, deduce e ordina sotto di essa i precetti etici, e giudica in forza di essa le singole azioni. Se quella legge poi sia realmente, o quale ne sia propriamente il contenuto universale, l'Etica ignora; e rinvia il problema alla Metafisica, ossia alla Filosofia generale, che a suo modo lo risolve o si presume possa risolverlo o almeno si proverà e riproverà in perpetuo a risolverlo. In questa concezione, dunque, si fa questione di competenza e gerarchia tra pensiero e pensiero, tra filosofia particolare e filosofia generale; laddove, nella prima, si pone senz'altro l'incompetenza assoluta del pensiero.

Rigetto di entrambe queste concezioni.

Ma per noi non sussiste il rischio di urtare nella rete di queste due dottrine filosofiche, perché in tutta la nostra esposizione della Filosofia dello spirito le abbiamo costantemente rigettate entrambe e dimostratane la falsità. Filosofia parziale è concetto contradittorio: il pensiero pensa o tutto o nulla; se avesse un limite, l'avrebbe come pensato, e perciò come superato e non piú limite. Chi ammette qualcosa d'inconoscibile, finisce logicamente col dichiarare tutto inconoscibile, e scivola inevitabilmente nello scetticismo totale. Né meno inconcepibile è l'idea di una filosofia discontinua, divisa in un tutto e nelle sue parti, col tutto fuori delle parti e con le parti fuori del tutto; in guisa che, studiando una parte (l'Etica), il tutto (l'insieme della Filosofia) appaia problematico, e si possa conoscere in qualche modo la parte (l'Etica) senza conoscere già il tutto (l'insieme della Filosofia). Codesto è un falso vedere, proveniente in fondo dalle scienze empiriche, nelle quali è possibile apprendere un ordine di fenomeni indipendentemente dagli altri, e apprendere i fenomeni senza proporsi in modo esplicito, o rinviando ad altra istanza, il problema

filosofico circa la loro realtà e verità. La filosofia è circolo e unità, e ogni punto di essa è intelligibile solamente in relazione con tutti gli altri. La convenienza didascalica di esporre un gruppo di problemi filosofici separandoli dagli altri gruppi, — o anche, se piace ad alcuno quel che a noi non è piaciuto, di dividere l'esposizione in scienze filosofiche particolari e in Filosofia generale (chiamata anche Metafisica), — non ci deve trarre in inganno, quasi che si dividesse realmente l'indivisibile. Con la prima proposizione filosofica che si enuncia, si è enunciata insieme tutta la Filosofia; le altre, che verranno dopo, saranno tutte nient'altro che schiarimenti o svolgimenti della prima.

La forma etica come volizione dell'universale.

E poiché noi non abbiamo mai negato fede al pensiero né spezzata l'unità della Filosofia, non abbiamo a questo punto alcun segreto da rivelare: nemmeno un povero segreto, come gli espositori della filosofia discontinua, i quali fanno sapere in ultimo, solennemente, quello che avevano presupposto fin nelle loro prime parole. Il nostro principio etico formale non è forma vuota, che debba essere solamente ora riempita di contenuto; ma è forma piena, forma in senso filosofico e universale, che è insieme contenuto, cioè contenuto universale. La forma etica non è stata definita da noi, tautologicamente, forma universale, ma volizione dell'universale, con una definizione che era insieme distinzione dalla forma economica, semplice volizione dell'individuale. E se ora ci si domanda che cosa sia l'universale, dobbiamo rispondere che la risposta è stata già data, e che chi non l'ha intesa finora, anzi chi non l'ha intesa da un pezzo, non la intenderà piú mai. L'universale è stato l'oggetto di tutta la nostra Filosofia dello spirito, ed esso abbiamo dovuto tenere sempre dinanzi nello studiare non solo l'attività pratica, ma qualsiasi altra attività dello spirito; cosí come non si può aver l'idea di un ramo di albero senza l'idea del tronco, da cui quello

si diparte e senza del quale non sarebbe ramo d'albero. Quel concetto non è, dunque, un *deus ex machina*, che debba intervenire inatteso sul finire del dramma a chiuderlo frettolosamente; ma è la forza che lo ha animato dalla prima all'ultima scena.

L'universale come lo Spirito (la Realtà, la Libertà, ecc.).

Che cosa è l'universale? Ma è lo Spirito; è la Realtà, in quanto è veramente reale come unità di pensiero e volere; è la Vita, còlta nella sua profondità come quell'unità stessa; è la Libertà, se una realtà cosí concepita è perpetuo svolgimento, creazione, progresso. Fuori dello Spirito, niente è pensabile sotto forma veramente universale; l'Estetica, la Logica, questa stessa Filosofia della pratica, sono tutte dimostrazione e conferma di questa impossibilità. Ogni altro concetto che si proponga, si svela (e si è svelato alla nostra analisi) o finto universale, qualcosa di contingente che è stato astratto e generalizzato, o ipostasi di certi nostri particolari prodotti spirituali, gli schemi della matematica, o nient'altro che il negativo dello Spirito, al quale si conferisce (dapprima per metafora e poi per metafisica) valore di positività.

E l'uomo morale, nel voler l'universale, ossia quel che lo trascende in quanto individuo, si volge allo Spirito, alla Realtà reale, alla Vita vera, alla Libertà. Nella sua concretezza l'universale è universale individualizzato, e l'individuo in tanto è reale in quanto è insieme universale; onde (sotto pena di restare a mezzo, *dimidiatus vir*, cioè di perdersi nel nulla) non può asserire una forma di sé senza asserire l'altra, ma deve porre l'una esplicita e l'altra implicita, per passare a rendere esplicita anche l'altra. Come individuo economico, nel primo attimo, se cosí si può dire, in cui si affaccia alla vita e all'esistenza, egli non può volere se non individualmente: volere la sua propria esistenza individuale. Non vi ha uomo, per morale che si dica, che non cominci cosí: come mai potrebbe superare

e perfino negare la propria vita individuale, se prima non l'avesse affermata, e se a ogni istante non la riaffermasse? Ma colui che si arrestasse all'affermazione dell'individuale, considerando come luogo di riposo quello che è il primo passo di uno svolgimento, entrerebbe in contradizione col profondo sé stesso. Egli deve volere non solo in sé stesso individualizzato, ma insieme quel sé stesso che, essendo in tutti i sé stessi, è il loro comune Padre. Per tal modo, promuove il realizzarsi del Reale, vive la vita piena e fa battere il suo cuore col cuore dell'universo: *cor cordium*.

L'individuo morale ha questa coscienza di lavorare pel Tutto. Ogni piú diversa azione conforme al dovere etico è conforme alla Vita; e sarebbe contraria al dovere e immorale, se invece di promuovere la Vita, la deprimesse e mortificasse. Dove pare che i fatti mostrino il contrario, l'interpetrazione dei fatti è sbagliata, perché toglie a criterio di giudizio una vita che non è quella vita vera alla quale, com'è noto, si serve anche morendo; morendo sia come individuo, sia come gruppo, classe sociale o popolo. E il piú umile che si possa immaginare degli atti morali si risolve in questa volizione: l'anima di un uomo semplice e ignorante, tutto dedito al suo modesto dovere, e quella del filosofo la cui mente accoglie in sé lo Spirito universale, vibrano all'unisono; ciò che questi pensa in quell'istante, l'altro fa, giungendo, anche lui per la sua strada, a quella piena soddisfazione, a quell'atto di vita, a quel fecondo congiungimento col Reale, a cui l'altro si è venuto per diversa via indirizzando. Si potrebbe dire che l'uomo morale è filosofo pratico, e il filosofo operatore teorico.

Gli atti morali come volizioni dello Spirito.

Questo criterio dello Spirito, del Progresso, della Realtà è nella coscienza morale l'intrinseca misura dei nostri atti, come è il fondamento piú o meno consapevole di tutti i no-

stri giudizî morali. Perché celebriamo noi Giordano Bruno, che si lasciò condannare al rogo per asserire la sua filosofia? Forse per la calma con la quale affrontò il supplizio? Ma questa calma è di molti fanatici e altresí di malfattori, e può essere perfino talvolta semplice brama sensuale di autostruggimento, come se ne hanno esempî nella storia, e come un poeta moderno d'Italia ha testé cantato, laudando la bellezza della fiamma e la voluttà del rogo. Il Bruno, nell'accogliere la morte per non rinnegare la sua filosofia, concorse a creare piú larghe forme di civiltà; e perciò egli è non solo vittima, ma anche martire, nel significato etimologico della parola: testimone e attore di una esigenza dello spirito in universale. — Perché approviamo l'uomo caritatevole? Forse perché egli cede alla commozione destatagli dallo spettacolo di una sofferenza? Ma la commozione, presa per sé stessa, non è né morale né immorale, e il cedere al suo impulso, cosí, materialmente, è debolezza, cioè immoralità. L'uomo caritatevole, togliendo via o mitigando una sofferenza, riaccende una vita e riconquista una forza per l'opera comune, alla quale cosí egli come il beneficato debbono servire.

Critica dell'antimoralismo.

Niente sembrerà dunque piú stolto dell'antimoralismo in voga ai giorni nostri, triste risonanza di malsane condizioni sociali e di dottrine unilaterali e malintese (marxismo, nietzschianismo). L'antimoralismo può essere giustificato come polemica contro l'ipocrisia morale e in favore della moralità effettiva contro quella parolaia; ma perde ogni significato e giustificazione quando, gonfiando frasi vuote o combinando proposizioni contradittorie, si argomenta di predicare contro la moralità stessa. Crede esso di celebrare in tal guisa la forza, la salute, la libertà; e vanta invece la servitú alle passioni sbrigliate, l'apparente floridezza del malato e la forza apparente del maniaco. La moralità (non dispaccia agli antimoralisti letterarî), non che fisima da

pedante o consolazione da impotente, è il s a n g u e b u o n o contro il s a n g u e g u a s t o.

Tendenza confusa delle formole tautologiche, materiali, religiose, ecc., verso l'Etica dello Spirito.

Gioverà altresí avvertire che questa verità circa il principio etico inteso come volontà avente per fine l'universale o lo Spirito, è in qualche modo confermata da parecchie delle formole da noi criticate, che erravano solo nel determinarla in particolare; onde poi o confondevano daccapo universale e contingente, o cadevano nel tautologismo. Coloro che pongono a fine della morale la Vita o l'interesse della Specie o la Società o lo Stato, hanno l'occhio, sebbene non riescano a discernerla esattamente, a quella Vita, a quella Specie, a quella Società e a quello Stato ideale, che è lo Spirito in universale. Il medesimo si dica di altre formole, la cui intenzione iniziale è sovente assai migliore di quella che si attua nello svolgimento delle relative dottrine, o il cui svolgimento è, all'inverso, migliore della cattiva intenzione iniziale. Soprattutto quest'ufficio di simbolo etico idealistico, quest'affermazione che l'atto morale è amore e volizione dello Spirito in universale, si osserva nell'Etica religiosa e cristiana, nell'Etica dell'amore e della ricerca ansiosa della presenza divina: cosí misconosciuta e bistrattata oggi, per angusta passione di parte o per manco di finezza mentale, dai volgari razionalisti e intellettualisti, dai cosiddetti liberi pensatori e da simile genía frequentatrice di logge massoniche. Non c'è quasi verità dell'Etica (e abbiamo avuto già occasione di fare altri accenni in proposito), che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini, della religione tradizionale, e che spontanee ci salgono alle labbra come le piú alte, le piú appropriate, le piú belle: parole, di certo, ombrate ancora di mitologia, ma gravi insieme di un contenuto profondamente filosofico. Tra il filosofo idealista e l'uomo religioso c'è, senza dubbio, contrasto assai forte; ma non diverso da quello che si avverte in noi stessi,

L'Etica dello Spirito e l'Etica religiosa.

nella imminenza di una crisi, quando siamo divisi d'animo, e pur vicinissimi alla unità e conciliazione interiore. Se l'uomo religioso non può non vedere nel filosofo il suo avversario, anzi il suo nemico mortale, questi invece vede nell'altro il suo fratello minore, il suo sé stesso di un momento prima. Onde si sentirà sempre con piú stretta affinità legato a una austera, commossa e torbida di fantasmi Etica religiosa, che non a un'Etica superficialmente razionalistica; la quale solo in apparenza è piú filosofica dell'altra, perché se da una parte ha il pregio di riconoscere (sia pure a parole o con psittacismo, come avrebbe detto il Leibniz) i supremi diritti della ragione, li esercita poi assai malamente, tentando di strappare il pensiero dal terreno su cui è germinato, e di privarlo della sua linfa vitale.

III

ANNOTAZIONI STORICHE

Merito singolarissimo di Emanuele Kant è di averla fatta finita con ogni sorta di Etica materiale, dimostrandone l'intimo carattere utilitario: merito che non è cancellato dalle incertezze che restano in altre parti della sua dottrina e che lo fanno impigliare piú volte in quel materialismo ed utilitarismo, che aveva sostanzialmente superati. Sarebbe antistorico giudicare un pensatore dalle contraddizioni in cui cade, e su questo fondamento dichiarare fallita e nulla l'opera sua. Errori sono in tutte le opere umane, ed errore è sempre contradizione; ma chi ha occhio di storico scorge dove sia la forza vera di un pensiero, e non nega la luce perché accompagnata, com'è di necessità, dalle ombre. Prima del Kant, vigeva un'Etica o apertamente utilitaria o tale che, pure presentandosi sotto le forme ingannevoli di Etica della simpatia o di Etica religiosa, all'utilitarismo metteva capo in ultima analisi. Il Kant condusse una polemica implacabile non solo contro le forme utilitarie confessate, ma anche contro quelle spurie e larvate, che denominò « Etica materiale ». Anche per questa parte i predecessori di lui sono da cercare nella filosofia tradizionale e di origine cristiana, o, se piace meglio, platonica (un'opposizione dell'Etica materiale contro la for-

Merito dell'Etica kantiana.

I predecessori del Kant.

male si può già scorgere nell'atteggiamento di Aristotele contro Platone). Se i Padri e gli scolastici erano stati divisi circa il rapporto tra leggi morali e arbitrio divino, e molti di essi, particolarmente i mistici, avevano fatto dipendere senz'altro quelle leggi da quell'arbitrio, non erano mancate dottrine che negavano a Dio la potenza di cangiare a suo libito le leggi morali, cioè di negare la sua stessa essenza, non potendo egli giammai essere *supra se*. E con questa dottrina, adottata poi da quasi tutti i filosofi religiosi del Sei e Settecento (Cudworth, Malebranche, Leibniz), l'Etica cristiana si veniva purificando di ogni residuo di arbitrarismo e di utilitarismo. E bisogna, d'altro canto, ripetere che parecchie delle formole « materiali », che avevano corso nelle scuole, s'intendevano sovente in modo ideale, o, come abbiamo detto, simbolico: l'eudemonia aristotelica, verso la quale il Kant si mostra troppo severo, era ben diversa dal piacere e dalla felicità degli edonisti e utilitaristi; la medietà (μεσότης), proposta come carattere distintivo della virtú, sebbene suonasse spesso a vuoto, poteva già quasi considerarsi come tentativo di principio formale; e si dica il medesimo del principio stoico del seguir la natura. Venendo ai predecessori immediati di lui, la *perfectio*, di cui si è già toccato, e che il Kant, dopo qualche esitazione, riduceva alla felicità e rigettava di conseguenza, era, piú che altro, com'egli stesso avvertiva, un « concetto indeterminato ». Ma, checché si giudichi di codeste anticipazioni e precorrimenti, sta di fatto che col Kant fu un punto acquisito che la legge morale non si possa esprimere in nessuna formola nella quale rimangano tracce di elementi rappresentativi e contingenti.

Difetto di quell'Etica: l'agnosticismo.

Il difetto dell'Etica kantiana è il medesimo di tutta la filosofia di lui: l'agnosticismo, che gl'impedisce di superare davvero cosí il fenomeno come la cosa in sé, e lo tira per un verso all'empirismo, e per l'altro a quella metafisica

trascendente, che nessuno con maggior vigore di lui aveva scossa dalle fondamenta. Egli combatteva il concetto del bene o del sommo bene, come principio di Etica; e aveva ragione certamente in quanto intendeva di un « oggetto qualsiasi », di « un bene » come di « una cosa ». Ma ciò non lo liberava dalla necessità di determinare il sommo bene che non si esaurisce in nessun oggetto particolare, ossia di determinare l'universale: quell'universale, che la sua filosofia, impedita dal professato agnosticismo, era impotente a raggiungere. Di qui il suo involontario ritorno all'utilitarismo, che fu mostrato in modo perentorio dallo Hegel, il quale, già nel suo scritto giovanile sul Diritto naturale, notava che il principio pratico del Kant non è un vero e proprio assoluto, ma un assoluto negativo; onde il principio della moralità si converte presso di lui in quello dell'immoralità, perché, potendo ogni fatto essere pensato nella forma dell'universalità, non si sa mai quale fatto debba essere accolto nella legge. Il Kant aveva detto, nel famoso esempio del deposito, che bisogna serbar fede al deposito, altrimenti non ci sarebbero piú depositi[1]. E se non ci fossero piú depositi, in che modo un simile caso importerebbe contradizione alla forma della legge? Sarebbe forse contradizione e assurdo per ragioni materiali; ma queste è già convenuto che non si debbano invocare. Il Kant vuol giustificare la proprietà; ma non riesce se non alla tautologia, che la proprietà, se è proprietà, dev'essere proprietà, aprendo la via all'arbitrio, che si fa a concepire a capriccio come doverose queste o quelle determinazioni contingenti della proprietà. Del pari le massime morali kantiane, nelle determinazioni empiriche che assumono, si contradicono non solo tra loro, ma in sé stesse; onde lo Hegel definí codesta logica e inevitabile degenerazione dell'etica

Critica dell'Hegel e di altri.

[1] *Krit. d. prakt Vern.*, pp. 30-1.

kantiana tautologia e formalismo[1]. Ma anche altri pensatori ebbero ad avvertire l'utilitarismo dell'Etica kantiana; e lo Schopenhauer diceva perfino che quella dottrina, risolvendosi nel concetto di reciprocità, non ha altro fondamento che l'egoismo, e protestava contro la teoria kantiana, che bisogni aver compassione degli animali per esercitarsi nella virtú della compassione, stimandola aperto indizio dei sentimenti giudaico-cristiani, dai quali il Kant si lasciava dominare[2]. Le quali osservazioni hanno alcunché di vero, sebbene, per quel che concerne l'atteggiamento verso gli animali, bisogna notare che si trova già nello Spinoza e in altri pensatori, ed è conseguenza dell'Etica materiale e utilitaria; ma che, pel resto, sarebbe assai ingiusto vedere nell'imperativo categorico del Kant nient'altro che l'egoismo, pericolo senza dubbio di quella dottrina, ma non punto suo carattere essenziale.

Kant e il concetto della libertà.

Nondimeno nello stesso Kant, in questo pensatore cosí ricco di contradizioni e di suggestioni, era additato il concetto, che, elaborato, doveva dare all'Etica il suo principio non piú tautologico e formalistico, ma concreto e formale: il concetto della libertà. In virtú di questo concetto il Kant entra nel cuore del reale, e tocca quella regione, che il misticismo e la religione avevano intravista e, solo a tratti, toccata. Come dell'austera concezione etica kantiana, e del suo aborrimento pel materiale e pel mondano, la sorgente è nel Cristianesimo (e nel platonismo), cosí anche l'origine della sua idea morale concreta è da ricercare in sant'Agostino, anzi in san Paolo, nei mistici del medioevo, nei grandi cristiani francesi del Seicento, in quella virtú, di cui il Pascal scriveva che è « *plus haute que celle des*

---

[1] *Ueb. d. wissensch. Behandlungsarten d. Naturrechts*, in *Werke*, I, p. 353; cfr. *Gesch. d. Phil.*, III, p. 533 sgg.

[2] *Grundl. d. Moral*, in *Werke*, ed. cit., III, pp. 538, 542-3.

pharisiens et des plus sages du paganisme » e che sola rende possibile di « *dégager l'âme de l'amour du monde, la retirer de ce qu'elle a de plus cher, la faire mourir à soi même, la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu* » [1]. I successori del Kant, e in particolare il Fichte e lo Hegel, chiusero il circolo da lui lasciato aperto, ed escludendo affatto la trascendenza, fecero di Dio la Libertà, e della Libertà la Realtà. Il Fichte, che dalla filosofia teoretica sgombrava il fantasma della cosa in sé, toglieva altresí, nella filosofia della pratica, all'imperativo categorico l'aspetto di *qualitas occulta*, e rischiarava le tenebre di quella regione, atte ad accogliere ogni sorta di superstizioni e immaginazioni, e perciò anche la credenza in una legge morale posta arbitrariamente dalla divinità [2]. Lo Hegel non parla piú di imperativo categorico e di dovere, ma solamente di libertà; e lo spirito libero è (com'egli dice) quello in cui soggetto e oggetto coincidono e si vuole liberamente la libertà.

Fichte ed Hegel.

II. Giunta al suo termine l'età classica della filosofia moderna, è accaduto anche nell'Etica un relativo regresso, il concetto della concretezza e universalità del principio pratico andò smarrito. Senza riparlare degli utilitaristi, dei quali qui non si disputa piú, basti ricordare come o si tornasse ai principî formalistici che lo Hegel criticava nel Kant (tale, per es., il principio dell'Etica rosminiana, del rispetto all'essere, combattuto dal Gioberti), o addirittura a quei principî materiali, che il Kant aveva già esclusi, come è il caso della compassione nello Schopenhauer, delle cinque idee pratiche nello Herbart, dell'amore nel Feuerbach, della benevolenza, idea etica suprema nel

L'Etica nel secolo decimonono.

---

[1] *Lettres prov.*, l. 5.

[2] *Systeme d. Sittenlehre*, pp. 49-51.

Lotze, della morale teologica nel Baader, della vita nel Nietzsche, e simili.

I principî della prima specie trovavano il loro compimento in una concezione religiosa (della quale altresí può dare esempio il Rosmini); e quelli della seconda, quando non si scoprivano utilitarî o tautologici, mostravano un'oscura tendenza verso l'Etica della libertà: il che non è da sconoscere dell'Etica nietzschiana, antiedonistica e antiutilitaria (pur tra la melma e i sassi che il pensiero del Nietzsche trascina seco), e tutta piena del senso della Vita intesa come attività e potenza. Anche l'evoluzionismo positivistico è talora inconsapevole idealismo; e le sue azioni morali, utili all'evoluzione, possono essere interpetrate come quelle che rispondono alla logica dello Spirito in universale. Piú restii degli altri all'interpetrazione idealistica, ma non affatto irriducibili, sono i concetti dei pessimisti (per es., dello Schopenhauer); e stranamente contraddittorio è poi quello del semidealista e semipessimista Eduardo Hartmann, che fa consistere la morale nel promovimento della civiltà, onde si possa giungere a sí alta condizione di spirito, che per mezzo di una votazione mondiale si sia in grado di decretare il suicidio universale.

La questione proposta dal Kant, e da lui lasciata aperta: « se l'Etica debba concepirsi formale o materiale », che è stata da noi determinata nell'altra: se l'Etica debba concepirsi astratta o concreta, vuota o piena, tautologica o espressiva — cioè (determinando anche meglio), se l'Etica si possa stabilire prima e fuori del sistema filosofico e conciliare persino con l'asistematica dell'agnosticismo, — non è stata piú intesa nella sua vera natura nemmeno dai neocritici o neokantiani. I quali, o hanno stimato di risolverla con un temperato utilitarismo, uscendo dall'etica kantiana e negando il risultato piú sicuro della critica che questa aveva faticosamente compiuta; ovvero l'hanno agitata fasti-

diosamente, senza mai avanzare di un passo. In verità, il progresso era possibile solo a patto che si costruisse un sistema filosofico, e un sistema non inferiore a quello degli idealisti postkantiani; e ciò sarebbe stato il medesimo che chiedere la morte del neokantismo o neocriticismo, che non pure non tentava di superare i sistemi idealistici, ma disperava della possibilità stessa di un sistema e, in questa disperazione, consigliava e professava un filosofare senza sistema. Possono perciò i neokantiani essere chiamati, come desiderano, seguaci e discendenti del Kant; ma, diremmo, al modo stesso in cui l'ultimo degli Absburgo di Spagna, né imperatore né re né soldato né uomo, poteva essere riconosciuto discendente di Carlo V, uomo soldato re e imperatore, perché aveva anche lui, come il suo grande antenato, il deforme labbro pendente degli Absburgo. I neokantiani, cioè, serbano del Kant non la virtú, ma solo il difetto della sua filosofia.

PARTE TERZA

LE LEGGI

I

LE LEGGI COME PRODOTTI DELL'INDIVIDUO

La legge è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni.

Definizione della legge.

Questa definizione esclude anzitutto dal concetto di legge un carattere che di solito è considerato essenziale, la socialità; ossia estende il concetto di legge al caso dell'individuo isolato. Ma perché non accadano equivoci in un punto, com'è questo, importante, sarà bene avvertire che la parola « società » ha due significati, uno empirico e l'altro filosofico, e che, escludendo dal concetto di legge il primo, non s'intende, e non si potrebbe, escludere l'altro. La realtà è unità e molteplicità insieme, e un individuo è concepibile solo in quanto ha di fronte altri individui, e il processo del reale è effettivo in quanto gl'individui sono in relazione. Senza molteplicità non si avrebbe né conoscenza né azione né arte né pensiero né utilità né moralità: un individuo isolato, cioè avulso dalla realtà che lo costituisce e che egli costituisce, sarebbe qualcosa di astratto, epperò di assurdo. Ma assurdo quel concetto non è, quando si adopera con intento polemico contro un concetto falso, e l'individuo viene inteso come isolato non già assolutamente, ma relativamente a certe condizioni contingenti, che a torto si ponevano come essenziali; e qui invece astratto e irreale

Concetto filosofico o concetto empirico di « società ».

sarebbe da dire l'adoperato concetto di società. Perché « società » significa altresí una molteplicità di esseri della medesima specie, dove, com'è chiaro, s'introduce subito un carattere arbitrario, che è il concetto naturalistico di medesimezza di specie. Ma, se anche mancasse questa empirica medesimezza, non per ciò la società, la reale società, mancherebbe. Un uomo potrà non ritrovare tra una moltitudine di uomini i suoi simili, e si condurrà come se quegli altri uomini non esistessero; e nondimeno anche in questo caso vivrà in società con gli esseri che si chiamano naturali o soprannaturali, col suo cane, col suo cavallo, con le piante, con la terra, coi morti e con Dio. Cacciato in solitudine, cioè distaccato dagli altri esseri della sua medesima specie, quelle altre forme di società, ossia la comunione con la realtà, persisteranno sempre e gli daranno modo di proseguire la sua vita di contemplazione, di pensiero, di azione e di moralità. Per intendere lo spirito nella sua universalità, è necessario prescindere dalle contingenze; e la società, in significato empirico, è contingenza, che il concetto d'individuo isolato (isolato da essa e non dalla realtà, dalla *societas hominum* e non dalla *societas entium*) ci aiuta a superare. Donde i grandi servigi che questo concetto ha resi alla Logica, all'Estetica, e segnatamente all'Economica, la quale si è cominciata a svolgere come filosofia solo quando ha trattato i fatti economici come tali che avvengano, prima che nelle cosí dette « società », nell'individuo, formando il concetto di un'economia isolata. Per converso, Economica, Estetica, Etica, tutte le scienze e tutti i problemi filosofici, hanno smarrito la loro vera indole e si sono imbastarditi, quando il grossolano sociologismo ha rituffato nelle contingenze sociali quegli universali, che a gran fatica i filosofi avevano sciolti da esse per pensarli nella loro purità. Dunque, col definire le leggi come formazioni che hanno luogo non solo nelle

società, ma anche nell'individuo isolato, s'intende semplicemente guidare lo sguardo a fermarsi sul concetto della vera società, che è la realtà tutta, e non lasciarlo vagare e confondere in cose accidentali.

Le leggi come prodotto individuale: i programmi della vita individuale.

Non occorrono grandi artificî per escogitare casi d'individui che pongano leggi a sé medesimi, e le eseguano e le cangino, e si assegnino premî e infliggano punizioni; né fa d'uopo chiamare a questo fine il buon Robinson, tante volte incomodato dagli economisti. Senza dover compiere lo sforzo d'immaginarsi gettati sopra un isolotto deserto con solo un sacco di grano e una Bibbia, basta osservare la vita quotidiana, perché gli esempî di legislazione individuale si presentino in folla nei cosiddetti programmi di vita. Chi può vivere senza programmi? Chi non ferma entro sé che egli vorrà tali e tali azioni, e ne eviterà tali e tali altre? Fin dall'adolescenza si comincia a legiferare entro noi stessi a questo modo, e per tutte le altre età della vita prosegue questa interiore produzione di leggi, che è spezzata solamente dalla morte. E si dirà per esempio: — Io dedicherò la mia vita all'agricoltura, e ogni anno, dal giugno al novembre, dimorerò in campagna; ma dal decembre al febbraio tornerò in città e dal marzo al maggio viaggerò per diletto e istruzione. — Programma che si determinerà e specificherà secondo le varie condizioni e possibilità che si prenderanno a considerare, stabilendosi le proprie individuali leggi circa il modo di comportarsi rispetto alla religione, alla famiglia, al matrimonio, agli amici, allo Stato, alla Chiesa, o anche rispetto al tale o tal altro individuo; perché (com'è noto dalle spiegazioni date nella Logica) l'individuo, concepito che sia quasi entità fissa, diventa anch'esso concetto, ossia astrazione, gruppo, serie e classe. E chi ne avesse vaghezza potrebbe agevolmente istituire il raffronto tra i programmi o leggi individuali, e le leggi che si chiamano sociali; e ritroverebbe nell'individuo

statuti fondamentali, leggi, regolamenti, ordinanze, disposizioni transitorie, contratti, leggi singolari, e tutte le altre formazioni legali, che si osservano nella società. In che mai i programmi dell'individuo differiscono dalle leggi della società? Quelle leggi non sono forse programmi, e quei programmi non sono leggi?

Esclusione del carattere di costrizione; e critica di questo concetto.

A questa interrogazione, che formoliamo non per esprimere un dubbio che sia in noi, ma per affermare un fatto che ci sembra irrefragabile e da resistere a qualsiasi contradizione, si può tuttavia rispondere obiettando (ed è obiezione comune) che tra le leggi individuali e le leggi della società e dello Stato intercede una grande differenza: queste sono costrittive, quelle no; e perciò queste sono veramente leggi, quelle restano meri programmi. Ma di codesta obiezione, come qui è ragionata, non possiamo fare caso alcuno; perché, avendo oramai percorso tutta la Filosofia della pratica, generale e speciale, non abbiamo incontrato mai, nell'ámbito del volere e dell'operare, ciò che si chiama «costrizione» (salvo che in significato negativo, come deficienza di volontà e di azione). Nessun'azione può essere mai costretta; ogni azione è libera, perché lo Spirito è libertà: potrà, in un determinato caso, non ritrovarsi l'azione che si era immaginata, ma un'azione costretta è cosa che non s'intende, perché i due termini sono ripugnanti. Il fatto smentisce la nostra affermazione? Guardiamo dunque il fatto direttamente e spregiudicatamente, e, per esser sicuri di non sbagliare, prendiamolo in una forma estrema: per esempio, in quella della legge di un terribilissimo despota, il quale, circondato da sgherri, comandi a una torma di uomini di recargli i loro primogeniti per sacrificarli al dio, nel quale egli fida e che essi discredono. Gli uomini, che ascoltano questa manifestazione di volontà, sono costretti da essa? Quale minaccia può far dir sí a chi vuol dir no? Quella torma di uomini si

ribellerà, prenderà le armi, sbaraglierà le schiere del despota, lo ucciderà o lo ridurrà all'impotenza di nuocere; e la legge non eserciterà, in questa ipotesi, nessun'efficacia costrittiva. Ma anche nell'altra ipotesi, che essi non si ribellino e che, per non rischiare la vita o perché differiscano il ribellarsi a momento piú propizio, si pieghino per intanto al volere del despota e consegnino alla morte i loro figliuoli, essi non avranno sofferto nessuna costrizione, ma avranno liberamente voluto: voluto serbare la propria vita a spesa di quella dei figliuoli, o sacrificare alcuni di questi per acquistar tempo e mettersi in grado di ribellarsi con isperanza di vittoria. Cosicché nelle leggi sociali si ha ora l'osservanza ora l'inosservanza della legge; ma l'una e l'altra, liberamente. L'inosservanza potrà esser seguíta da ciò che si chiama pena: cioè il legislatore, che ha imposto una certa classe di azioni, prenderà contro chi non le esegua certi determinati provvedimenti e vorrà un'altra classe di azioni, designata ad agevolare la prima (perché la pena è una nuova condizione di cose, che si pone all'individuo e secondo la quale si cerca d'indurlo a cangiare il suo precedente modo di azione); — ma la pena trova sempre di fronte a sé la libertà dell'individuo. Per evitare la pena o il rinnovarsi dalla pena questi potrà, liberamente, osservare la legge; ma ciò non toglie che potrà anche liberamente ribellarlesi, come nel caso che abbiamo descritto.

Identici caratteri nelle leggi individuali e nelle sociali.

Se nelle leggi individuali manca la coazione, questa parimente manca sempre nelle leggi sociali; e, per contrario, quel che è davvero nelle leggi sociali è del pari nelle osservanze e nelle ribellioni, nei premî e nelle pene delle leggi individuali. Per tornare all'esempio recato di sopra, l'individuo, il quale si è prefisso come programma di fare l'agricoltore, può essere preso a un tratto da un gran desiderio di darsi alla pittura o alla musica, e ciò che prima gli era piaciuto, può ormai dispiacergli: quella

dimestichezza con la terra madre, con le messi e le vendemmie, che gli sorrideva come condizione adatta a lui, come suo vero ideale di vita, gli può tornare fastidiosa e ripugnante. Ma, se egli è uomo serio, se non vuole e disvuole a ogni attimo, se non presenta nella sua cerchia individuale il pieno riscontro di quei popoli che cangiano a mezzo novembre le leggi poste nell'ottobre e passano di riforma in riforma, di rivoluzione in rivoluzione, egli esaminerà la situazione nella quale è posto, e riconoscerà, per esempio, che il desiderio, sortogli nell'animo, è velleità che non risponde alla sua vera vocazione, e determinerà che il primo programma deve rimanere intatto; onde s'impegnerà in lui una lotta tra quel programma e la nuova e ribelle volizione. Potrà accadere, in questo caso, che l'individuo dell'esempio trascuri talvolta il programma tracciato per abbandonarsi alle tentazioni del suo dilettantismo pittorico o musicale; ma poiché ciò accadrà contro la sua legge individuale, e forza deve restare alla legge, l'inosservanza sarà seguíta da particolari provvedimenti, come di gettare via pennelli e violino, o d'inibirsi perfino quei momenti di svago in simili dilettazioni che egli prima si concedeva e che ora gli sono diventati pericolosi. In altri termini, in caso d'inosservanza della sua legge l'individuo s'infligge fatiche e astinenze, che debbono dirsi, a pieno titolo, autocastighi. E per passare all'altra ipotesi, analoga a quella che si è contemplata per le leggi sociali, se l'individuo si sentirà invaso da tal furore pittorico o musicale da venire nella persuasione che il primitivo programma, la primitiva sua legge individuale, non rispondeva o non risponde piú alle sue vere e profonde tendenze, egli si ribellerà contro la legge e la distruggerà in sé: proprio allo stesso modo che il popolo, nell'altro esempio, distruggeva la legge del despota, combattendo, imprigionando o ammazzando costui.

I programmi o leggi individuali sono dunque leggi; e poiché questo concetto si estende cosí all'individuo isolato come alla società, il carattere della socialità non è essenziale al concetto di legge. Anzi, per meglio determinare, le sole leggi, che realmente esistano, sono le individuali; onde leggi individuali e leggi sociali non possono porsi come due forme del concetto generale di legge, tranne che individuo e società non vengano presi entrambi in significato empirico e si esca dalla considerazione filosofica. Intendendo l'individuo nel significato filosofico, come lo Spirito concreto e individualizzato, è chiaro che anche le cosí dette leggi sociali si riducono alle individuali, perché per osservare una legge bisogna farla propria, cioè individualizzarla, e per ribellarlesi bisogna espellerla dalla propria personalità, nella quale essa indebitamente tentava di restare o d'introdursi.

Le leggi individuali, come, in ultima analisi, le sole reali.

L'esclusione del carattere di socialità dal concetto di legge sgombra la filosofia da una sequela di problemi e correlative teorie, che avevano a loro presupposto quel preteso carattere. Principale tra essi, la distinzione delle leggi in politiche e giuridiche da un canto, e in meramente sociali dall'altro; e poi delle leggi giuridiche in leggi di diritto pubblico e privato, civile e penale, nazionale e internazionale, in leggi propriamente dette e regolamenti, e cosi via. Se il concetto stesso di leggi sociali è empirico, empiriche saranno altresí tutte le distinzioni e suddistinzioni che ne vengono proposte, e non è possibile difendere una distinzione contro un'altra o correggere quelle finora date e proporne di nuove. Chi tolga in esame una qualsiasi di quelle distinzioni, avverte subito il loro mancamento filosofico. Cosí le leggi giuridiche o politiche sono state distinte dalle meramente sociali, dicendosi che quelle sono coattive e queste convenzionali; laddove la coazione, per le ragioni già esposte, è inconcepibile nelle une non meno

Critica della divisione delle leggi in giuridiche e sociali, e delle sottoclassi di queste. Empiricità di ogni divisione delle leggi.

che nelle altre: che se poi per coazione s'intende la minaccia di una pena, questa si trova nelle leggi meramente sociali non meno che nelle giuridiche. È legge, che si suole chiamare giuridica, che non bisogni falsificare la pubblica moneta: chi la falsifica, corre il rischio di buscarsi alcuni anni di reclusione. È legge, che si suole chiamare sociale, che bisogni rispondere al saluto col saluto: chi non risponde, corre il rischio di essere giudicato uomo malamente educato ed escluso dai circoli della gente per bene. C'è differenza essenziale tra le due sorta di leggi? È stato fatto il tentativo di differenziarle, affermando che le prime sono promulgate da un potere supremo, che ne invigila l'osservanza, e le seconde da circoli particolari d'individui. Ma quel potere supremo non ha certamente sede in un superindividuo, che domini gl'individui, sibbene negli individui stessi; e, se è cosí, tanto esso vale e può, quanto valgono e possono gl'individui che lo formano. Vale a dire, quelle leggi giuridiche sono leggi di una cerchia che viene bensí empiricamente considerata piú stretta e piú forte, ma nella quale esse in tanto si attuano in quanto gl'individui spontaneamente vi si conformano, reputando loro conveniente il conformarvisi. Monarchi, che si tenevano potentissimi, sono stati spesso disingannati dagli avvenimenti, i quali hanno loro praticamente e spiacevolmente dimostrato, che la forza non era già delle loro persone o del loro titolo, ma di un consenso universale, mancato il quale la loro potenza stessa mancava, o si contraeva in un gesto d'impotente comando, assai prossimo al ridicolo. Leggi, che sembrano ottime, restano inapplicabili, perché incontrano la tacita resistenza generale, o, come si dice, non rispondono ai costumi: il che basterebbe a illuminare le menti circa l'unità inscindibile del cosí detto Stato e della cosí detta società. Lo Stato non è entità, ma complesso mobile di svariate relazioni tra individui. Potrà essere comodo

delimitare alla meglio questo complesso ed entificarlo per contrapporlo agli altri complessi: su ciò non cade dubbio, e noi lasciamo ai giuristi l'escogitazione di queste e di altrettali distinzioni, opportune sebbene fittizie, né pensiamo minimamente a condannare come irrazionale l'opera loro. Diciamo soltanto che bisogna non dimenticare che il fittizio è fittizio, e rinunziare a ragionarlo come reale, e astenersi dal riempire volumi e volumi di faticose disquisizioni filosofiche, vuote di effetto, laddove vuote non sono, nella cerchia loro, le distinzioni pratiche, da cui quelle prendono le mosse. Noi che non siamo giuristi ma filosofi, e ai quali perciò è vietato formare e adoperare distinzioni pratiche o empiriche, dobbiamo concepire come leggi, e tutte agguagliare nell'unica categoria della legge, cosí la *Magna charta* inglese, come lo statuto della « Mafia » siciliana o della « Camorra » napoletana; cosí la *Regula monachorum* di san Benedetto, come quella della « brigata spendereccia », che Folgore da San Gemignano e Cene della Chitarra cantarono in sonetti e che Dante ricorda; cosí il diritto canonico e il codice militare, come quel *droit parisien*, che un certo personaggio del Balzac aveva studiato per tre anni nel salottino celeste di una signora e in quello roseo di un'altra, e che, quantunque nessuno ne parli mai, forma (diceva il gran romanziere) « *une haute jurisprudence sociale, qui, bien apprise et bien pratiquée, mène à tout* »[1]. Che più? Sono leggi persino quelle leggi letterarie e artistiche, in cui si manifesta la volontà di promuovere la produzione di opere le quali abbiano tale o tal altro genere di argomenti e di ordinamento: come sarebbe, per esempio, che i drammi debbano essere divisi in cinque atti o in tre « giornate », e che i romanzi non debbano passare le quattro o cinquecento pa-

[1] BALZAC, *Le père Goriot* (ed. Paris, Calman Lévy, 1891), p. 85.

gine in sedicesimo, e che una statua monumentale debba essere nuda o vestita all'eroica. È evidente che, se qualcuno le viola, può essere escluso (come infatti è o era escluso) dalle accademie del « buon gusto »; il che non impedirà che per ciò stesso venga accolto nelle antiaccademie degli scapigliati: proprio come l'essere incorso nelle punizioni che il codice penale commina, è titolo di ammissione in talune società di delinquenti.

Estensione del concetto di legge.

Questi esempî, che abbiamo scelti tra i piú strani e meglio atti a fare scandalo, giovano a mettere bene in chiaro che il concetto di legge, quando si voglia filosofarvi sopra, dev'essere preso in tutta la sua estensione logica. Una curiosa sorta di falso pudore stima contrario alla dignità filosofica l'immischiarsi di certi argomenti, e inclina perciò a restringere arbitrariamente, e di conseguenza a falsare, taluni concetti filosofici. E quello di Legge, in particolare, è avvolto da una tradizione di solennità e reca con sé associazioni, che occorre rimuovere. Altrimenti, non è dato intendere neppure che cosa intrinsecamente siano e come esercitino la loro efficacia quelle non scritte e ferme leggi degli dèi, che Antigone opponeva ai decreti degli uomini; o i detti di Lacedemone, per obbedire ai quali caddero i trecento alle Termopili; o le leggi della patria, che con irresistibile autorità imposero a Socrate di restare in carcere sul punto che altri gli consigliava e agevolava la fuga. La vita si compone di azioni piccine e di azioni grandi, di minimi e di massimi, o meglio di un fitto tessuto di azioni sempre varie; e non è pensiero troppo accorto tagliare quel tessuto in pezzi, e scartarne alcuni come meno belli, per contemplare poi nei soli pezzi prescelti, e cosí ritagliati e sconnessi, il tessuto, che non c'è piú.

II

GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DELLE LEGGI

CRITICA DELLE LEGGI PERMISSIVE E DEL DIRITTO NATURALE

Il carattere volitivo e il carattere di classe.

Se, dopo aver tolto via le indebite restrizioni e divisioni empiriche del concetto di legge, si riporta l'attenzione sul carattere che si è enunciato come proprio a definirlo, si ha il modo di distinguere le leggi dalle altre formazioni spirituali, con le quali sovente vanno confuse per effetto delle metafore e omonimie solite nel discorso comune. Le leggi, come si è detto, sono atti volitivi, concernenti classi di azioni. Per conseguenza, dove manca o l'elemento volitivo o quello di classe, non può aversi legge: tranne che di nome e per metafora.

Distinzione delle leggi dalle cosí dette «leggi della natura».

Per la mancanza dell'elemento volitivo non sono leggi le cosí dette leggi della natura o leggi naturalistiche, semplici enunciati di relazioni tra concetti empirici, ossia semplici regole. Si chiama, per esempio, legge naturale, e piú precisamente legge chimica, questa: che il platino si fonde a 1780°; o legge grammaticale quest'altra: che nella lingua greca i nomi maschili della seconda declinazione hanno il genitivo in ου (salvo eccezioni, in questo caso come nell'altro). Ma esse sono leggi press'a poco a quel modo che il re di coppe è re; ed è noto, del resto, dalla storia delle idee, che la denominazione di «legge» fu metaforicamente, per opera degli stoici, trasportata al

dominio della natura dal dominio politico, nel quale era sorta e del quale era propria. E sappiamo già che i concetti empirici e le regole possono rivestire forma letteraria imperativa; onde si dirà: « Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780° »; « Se vuoi parlare greco, declina i nomi maschili della seconda con ου al genitivo ». Ma la forma letteraria non cangia nulla alla natura della cosa; e quegli « imperativi » sono « imperativi ipotetici », cioè falsi imperativi, leggi improprie. Fintanto che qualcuno non m'imporrà, o io stesso non m'imporrò, di parlare greco o di aprire un laboratorio chimico dove si fonda il platino, la legge grammaticale e quella chimica rimarranno meri schemi, strumenti di cognizione e non ancora di azione. Il giurisperito, che elabora tipi e regole, non è il legislatore; e quest'ultimo solamente (che ha in una delle sue mani la spada) dà carattere di leggi alle escogitazioni di quello.

Implicazione delle seconde nelle prime.

Vero è che per formare concetti empirici, schemi e regole occorre (come altresí sappiamo) un atto di volontà, e di una volontà che non è quella implicita in ogni atto di pensiero, ma una volontà particolare, che delle rappresentazioni e dei concetti foggia un misto, il quale non è né rappresentazione né concetto, e che, quantunque irrazionale nel puro aspetto teoretico, pur adempie a un suo ufficio nell'economia dello spirito. Ma la legge, nel significato proprio, è un atto volitivo che suppone già compiuto l'atto volitivo onde si foggiano gli pseudoconcetti o concetti di classe: appunto perché essa è volizione, che ha a suo oggetto una classe di oggetti. Non è possibile imporre di parlare secondo le regole della lingua greca o di fondere il platino secondo la regola chimica, prima che queste regole siano state poste. E qui risalta nettissimo il divario tra quei due ordini di formazioni spirituali, che la forma letteraria imperativa, che si dà alle relazioni di classi facendole regole, ottenebra e confonde. Il quale di-

vario si riconosce nei casi concreti a questo segno semplicissimo: che la regola (come già si ebbe occasione di provare) è convertibile in enunciato di classe, e la legge è inconvertibile. « Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780° », è una proposizione che vale né piú né meno di quest'altra: « Il platino si fonde a 1780° ». Ma la legge: « In ogni città si apra un laboratorio chimico in cui si fonda il platino », non si può, per isforzi che si facciano, convertire dalla forma imperativa all'indicativa.

Distinzione delle leggi dai principî pratici.

Se alle leggi naturalistiche manca l'elemento volitivo, in altre formazioni spirituali, che anche sono di solito denominate e considerate leggi, c'è bensí l'elemento volitivo, ma non quello di classe, e perciò neanch'esse sono vere leggi. Tale è il caso della « legge economica » e della « legge morale », e, indirettamente, della « legge logica » e di quella « estetica ». La legge morale dice: « Vogli l'universale »; e cioè: « Vogli il buono, l'utile, il vero, il bello ». Dunque essa (considerata nella sua realtà, e non nella sua teoria scientifica nella quale appare come il concetto di sé stessa) è un atto volitivo. Ma quest'atto volitivo ha per oggetto lo spirito stesso, che in tanto è ed esiste in quanto vuole e afferma sé medesimo; ha per oggetto dunque una forma o un universale, laddove le leggi propriamente definite volgono sempre su qualcosa di materiale e insieme di non meramente individuale, su qualcosa di generale: su una classe e non già su un'idea. Le leggi universali (che meglio si direbbero principî) sono lo Spirito o il produttore, le leggi vere e proprie sono un prodotto speciale dello Spirito; epperò le une si dicono leggi a titolo diverso dalle altre.

Le leggi e gli atti singoli.

E per la mancanza dell'elemento di generalità o di classe, non si può chiamare, e nessuno chiama, legge un atto volitivo individuato e singolo. La risoluzione e azione, per la quale io non mi levo in questo momento dalla sedia,

e non vado incontro premuroso all'amico che in mal punto mi viene a interrompere in questo mio lavoro, è atto volitivo, e non già legge; quale sarebbe invece quell'atto volitivo, che formassi entro di me, consistente nel proposito o programma di accogliere seduto e in modo tepido gli amici sempre che vengano a visitarmi nelle ore antimeridiane, per lasciar loro intendere, col mio atto di quella sorta, che essi mi disturbano nel lavoro, e che dovranno astenersi dalle loro visite inopportune, se non vogliono soffrirne la pena, ricevendo dal loro amico un'accoglienza poco premurosa.

Identità delle leggi imperative, proibitive e permissive.

Dal carattere non universale ma generale, non di necessità ma di contingenza, che è da riconoscere al contenuto delle leggi, si ottiene la soluzione di alcune celebri controversie, nelle quali non si era ancora giunti a conclusione soddisfacente o debitamente dimostrata. E in prima è da ricordare quella se siano concepibili o no leggi permissive, e sia accettabile l'antica formola: che la legge *aut iubet aut vetat aut permittit*. Solitamente si ammette che la legge *aut iubet aut vetat*, e che il suo permettere non sia altro in questo caso che la rimozione di un divieto anteriore, ossia l'abrogazione totale o parziale di un'altra legge. Ma, in realtà, la legge, essendo atto volitivo, *iubet* soltanto: il comando è un volere; comandare che in ogni città si apra un laboratorio chimico, significa volere che si apra. E poiché ogni volere è insieme non volere (come ogni affermazione è insieme negazione), ogni comando deve considerarsi come insieme un divieto, e ogni *iubeo* come un *veto* (che poi verbalmente si esprima il volere in forma positiva o negativa, di comando o di divieto, non ha qui importanza alcuna). Per quel che si attiene alle leggi permissive, esse sono inconcepibili accanto alle imperative o proibitive, non già perché nessuna legge mai permetta, ma perché, pel fatto stesso che quelle sono im-

Carattere permissivo di ogni legge, e impermissivo di ogni principio.

perative o proibitive, sono insieme permissive: ogni *iubeo* o *veto* è un *permitto*. I principî, come volizioni universali, non permettono mai, perché niente sfugge al loro comando; ma un singolo atto volitivo, affermando sé stesso, non esclude la possibilità che si affermino altri atti volitivi, anzi infiniti atti, giacché il singolo non esaurisce mai il suo universale. E le leggi sono volizione di classe, ossia prescrivono serie di atti singoli, serie piú o meno ricche, ma sempre invincibilmente limitate; onde una legge lascia sempre non volute (cioè, né comandate né proibite), e di conseguenza permesse, tutte le altre azioni e classi di azioni che possano essere mai oggetto di volontà. E anche se si prendono insieme tutte le leggi che si sono formolate fino a un dato momento, esse, tutte insieme, non esauriscono l'universale; e se si accumulano nuove leggi le une sulle altre e si frazionano e sminuzzano con lena affannosa per raggiungere il totale esaurimento, si otterrà bensí un *progressus in infinitum*, ma non mai l'esaurimento, che è inconseguibile. Vale a dire, fuori della legge o delle leggi permane sempre il permissivo, il lecito, l'indifferente, la facoltà, il diritto, o come altro si chiami il concetto correlativo a quello di comando, divieto o dovere: dualità di termini che esprime la finità della legge, onde, annullata da una nuova legge una determinata facoltà, un determinato lecito, un determinato diritto, reso differenziato un qualcosa prima indifferente, risorgono sempre, dal seno della nuova legge, facoltà, lecito, indifferente, diritto.

Mutevolezza delle leggi.

Un altro carattere che deriva dal contenuto contingente delle leggi è la loro mutabilità. Le leggi sono mutevoli, laddove i principî (leggi di contenuto universale) sono immutevoli, disposti sempre a dare forma a tutte le piú varie materie storiche. Cangiando di continuo le condizioni di fatto, è necessario aggiungere nuove leggi alle antiche, e

correggere e modificare queste o addirittura abolirle. Ciò si vede così nei programmi della vita individuale, come nei programmi che si chiamano leggi sociali o politiche. Ma in quanti modi le leggi cangino, è questione anch'essa che non ci tocca, perché sotto l'aspetto filosofico di modi non ce n'è mai altro che uno solo: la libera volontà, che produce nelle nuove condizioni di fatto la nuova legge. Il cangiamento che si dice « involontario » non può essere se non una formola per indicare certi cangiamenti pur sempre volontarî, che avvengono in modo meno solenne di certi altri, ma nei quali non può mai mancare la solennità dell'umano volere, che celebra sé medesimo. Né il filosofo potrebbe decidere se nel campo pratico sia da porre come concetto fondamentale la conservazione o la rivoluzione; perché ogni conservatore è, per lui, insieme effettivo rivoluzionario in quanto adatta di continuo la legge, che vuol conservare, ai nuovi fatti, e ogni rivoluzionario è insieme conservatore, perché è costretto a muovere da certe leggi, che conserva almeno provvisoriamente, per cangiarne altre e sostituir loro nuove leggi, che egli intende a sua volta conservare. La rivoluzione per la rivoluzione, il culto della Dea Rivoluzione, è cosa insana, che non cessa di esser tale, perché sia stata tentata nella storia, e finisce, come tutti i tentativi insāni, col suicidio: la rivoluzione rivoluziona sé medesima e si cangia in reazione. Cosicché, quando si distinguono e contrappongono rivoluzionarî e conservatori, si forma una distinzione empirica, il cui significato è da cercare nelle circostanze storiche determinate che l'hanno fatta formare. Il conte di Cavour era conservatore rispetto a certi problemi e rivoluzionario rispetto a certi altri; tanto che conservatore sembrò ai mazziniani e rivoluzionario ai legittimisti e clericali. Il Robespierre, se era rivoluzionario pei girondini e perfino in ultimo pel neomoderato Danton, appariva conservatore, ne-

Concetti empirici circa i modi del mutamento.

mico del libero svolgimento dei « diritti dell'uomo », agli occhi dello Hébert o dello Chaumette.

Critica del Codice eterno o Diritto naturale.

Contraddittorio è altresí il concetto di un codice eterno, di una legislazione-limite o modello, di un diritto universale, razionale o naturale, o come altro lo si è venuto variamente intitolando. Il diritto naturale, la legislazione universale, il codice eterno, che pretende fissare il transeunte, urta contro il principio della mutevolezza delle leggi, che è conseguenza necessaria del carattere contingente e storico del loro contenuto. Se al Diritto naturale si lasciasse fare quel che esso annunzia, se Dio permettesse che gli affari della Realtà fossero amministrati secondo le astratte idee degli scrittori e dei professori, si vedrebbe, con la formazione e applicazione del Codice eterno, arrestarsi di colpo lo Svolgimento, concludersi la Storia, morire la Vita, disfarsi la Realtà.

Il diritto naturale come il diritto nuovo.

Ma questo finimondo non succede, perché, se è possibile dibattersi nella contradizione, è impossibile renderla concreta e attuale: Dio, cioè la Realtà, non permette. E concretamente e attualmente nel cosí detto Diritto naturale si sono avuti a volta a volta due diversi ordini di fatti, che non hanno nulla da vedere con l'annunziato programma. In primo luogo, sotto specie di diritto naturale o razionale si sono presentate talvolta proposte di nuove leggi, che sembravano migliori delle antiche o buone di fronte alle antiche ormai giudicate piú o meno cattive; e queste prendevano aspetto d'innaturali e irrazionali, e le nuove di razionali e naturali. Come i temperamenti erotici e passionali, a ogni loro nuovo innamoramento, non punto ammaestrati dall'esperienza del passato, giurano con piena serietà che il nuovo amore sarà definitivo, costante, eterno; cosí l'uomo nel creare le nuove leggi si abbandona facilmente all'illusione, che quelle non muteranno come le vecchie; e dimentica che le vecchie furono giovani

anch'esse, e al loro bel tempo « contentarono parecchi », per dirla con l'antico canto carnascialesco. Quelle leggi « naturali » sono storiche; quelle leggi « eterne », transitorie, come tutte le altre. Leggi naturali ed eterne sono state proclamate in certi tempi e luoghi la tolleranza religiosa, la libertà del commercio, la proprietà privata, la monarchia costituzionale; e, in altri tempi e luoghi, l'estirpazione degli infedeli, il protezionismo commerciale, il comunismo, la repubblica e l'anarchia.

Il diritto naturale come Filosofia della pratica.

Il secondo ordine di fatti, decorato col nome di diritto naturale, rappresenta il tentativo di superare il contingente e transitorio dei concetti giuridici e raggiungere i principî della filosofia della pratica, eterni bensí e immutevoli, ma non piú l e g g i, perché puramente formali. I cosiddetti trattati di Diritto naturale sono, in questo caso, nient'altro che trattazioni (talvolta anche pregevoli) di Etica. Che se poi alla trattazione dottrinale dell'Etica viene congiunta in quei trattati una descrittiva pratica, che mette capo a proposte di riforme sociali, giuridiche e politiche, si ottiene un m i s c u g l i o dei due ordini di fatti da noi distinti, della filosofia e della casistica. Ma un « diritto naturale » non si trova in nessuna parte, perché logicamente e realmente contraditorio.

Critica dei diritti naturali.

Ai tempi nostri, per l'accresciuto senso storico, le costruzioni del Diritto naturale e del Codice eterno, e i nomi stessi di queste costruzioni, hanno perduto quasi affatto l'antico prestigio. Ma persistono problemi illegittimi, che mettono radice in quel concetto contradittorio, o modi illegittimi nella trattazione di problemi, che pur sono legittimi quando vengano intesi nei loro veri termini. Esempio della prima di queste due specie di sopravvivenze è la teoria dei d i r i t t i n a t u r a l i dell'uomo, con la quale si presume stabilire quali diritti competano all'uomo per natura e quali per contigenze storiche, e si annoverano, per

esempio, tra i primi il diritto alla vita, alla libertà, al lavoro, alla famiglia e via dicendo, e tra i secondi quelli che derivano dalla costituzione di questo o di quel paese o da particolari contratti. Ma all'uomo fuori della società (che vuol dire, in questo caso, fuori della storia), considerato come spirito in astratto, non ispetta diritto alcuno, salvo quello di essere come spirito; e i cataloghi dei diritti naturali o si dimostrano tautologie, con le quali si ripete vanamente che l'uomo in quanto spirito ha il diritto (e insieme il dovere) di svolgersi come tale (e come tale si svolge di necessità, se vive ed è uomo); ovvero sono razionalizzamenti arbitrarî di contingenze storiche, come il diritto al lavoro, che fu la formola quarantottesca degli operai degli *ateliers nationaux* o degli insorti di Lione, e il diritto alla libera proprietà, formola della borghesia contro i legami feudali, e di nuovo ora della stessa borghesia contro il movimento socialistico.

Giusnaturalismo persistente nei giudizî e problemi giuridici.

Esempî della seconda specie di errore si ravvisano nelle dispute circa istituti sociali e politici, che, invece di essere combattuti come irrazionali o difesi come razionali in circostanze storiche date, vengono difesi o combattuti perché conformi o difformi dalla vera idea del diritto o dalla vera idea di quei singoli istituti, e insomma col fare ricorso (come benissimo si suol dire) a ragioni astratte. Un riformatore propugnerà il diritto delle donne al voto amministrativo o politico, sillogizzando che le donne fanno parte dello Stato e hanno interessi generali e particolari da garentire direttamente e non per le interposte persone dei maschi, che talvolta si trovano con esse in contraddizione d'interessi; e un conservatore negherà di sana pianta questo ragionamento, dissertando sull'ufficio proprio della donna, la quale per legge di natura sarebbe chiusa nell'ámbito della famiglia. Un riformatore proporrà il divor-

zio come necessario complemento del matrimonio, perché, dove cessa l'accordo degli spiriti, deve cessare ogni altro legame; e un conservatore lo combatterà come contrario all'essenza stessa del matrimonio, e parificante questo al concubinato o al cosiddetto libero amore. E via discorrendo. — Allorché si odono di siffatte argomentazioni e controargomentazioni, si dica pure che il Diritto naturale non è morto. Giacché la questione del voto politico alle donne può essere seria o ridicola, secondo i tempi e i luoghi; e il divorzio, altamente morale o profondamente immorale, secondo i tempi e i luoghi; e solamente l'angustia mentale o l'ignoranza può credere fuori dell'umanità, o viventi e persistenti nell'immoralità, popoli che praticano il divorzio e una o altra delle forme di coniugi che non rispondono ai nostri costumi, e i popoli odierni che negano il voto alle donne, e quelli futuri che loro lo concederanno, se lo concederanno. Ma immorale, irrazionale e innaturale non è neppure la poligamia o il libero concubito, se venne considerato istituzione legittima in certi tempi e luoghi; e neppure, staremmo per dire (quantunque la cosa ripugni al nostro cuore e al nostro stomaco di europei inciviliti), l'antropofagia, perché anche tra gli antropofagi (speriamo che, facendo uno sforzo mentale, si vorrà convenirne) erano uomini che si sentivano nella più limpida coscienza di sé medesimi onestissimi, e che ciò non ostante mangiavano il loro simile con la stessa tranquillità con cui noi mangiamo un pollo arrosto, senza odio pel pollo, ma sapendo di non poter fare, almeno per ora, altrimenti. Gli accusatori, che inconsapevolmente ragionano in nome di un immaginario diritto razionale, debbono aver dimenticato una paginetta di Cornelio Nepote, che pure avranno tradotta nei loro primi anni di ginnasio, nella quale (giova rileggerla) si dice: « *Expertes literarum Græcarum nihil rectum nisi quod ipsorum moribus conveniat putabunt.*

Ili, si didicerint non eadem omnibus esse honesta atque turpia, SED OMNIA MAIORUM INSTITUTIS IUDICARI, *non admirabuntur nos in Graiorum virtutibus exponendis mores eorum secutos. Neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sorom gerermanam habere in matrimonio: quippe quum eius cives eodem uterentur instituto: at id quidem nostris moribus nefas habetur. Laudi in Græcia ducitur adolescentulis quam plurimos habere amatores. Nulla Lacedæmoni tam est nobilis vidua quæ non ad scenam eat mercede conducta.....* »; e via esemplificando [1]. Tanto l'irragionevole scandalizzarsi, e la ragionevole difesa, fatta dal buon senso, della varietà dei costumi, sono cose vecchie.

---

[1] *Vitæ excell. imper.*, pref.

III

IRREALTÀ DELLA LEGGE E REALTÀ DELL'ESECUZIONE

UFFICIO DELLA LEGGE NELLO SPIRITO PRATICO

La legge come volizione astratta e irreale.

La legge, come volizione di una classe di azioni, è volizione di un astratto. Senonché (e ci richiamiamo alle dimostrazioni già date) volere un astratto tanto vale quanto astrattamente volere; e volere astrattamente non è veramente volere, perché si vuole soltanto in concreto, ossia in una situazione determinata e con una sintesi volitiva corrispettiva a quella situazione, e tale che si traduca immediatamente in azione, cioè che sia insieme azione effettiva. Per conseguenza quella volizione, che è la legge, sembra che si debba dire una pretesa volizione: contradittoria, perché priva di situazione unica e determinata; ineffettiva, perché sorgente sul terreno malsicuro di un concetto astratto; volizione, insomma, non voluta; atto volitivo non reale, ma irreale.

Inattuabilità delle leggi, o attuazione dei principî pratici.

E tale essa è realmente. Ciò che realmente si vuole non è già la legge, ma l'atto singolo che si compie, come si dice, sotto la legge, cioè l'esecuzione della legge. La volizione singola è la sola che si effettui: l'esecuzione della legge è la sola, che veramente e realmente si voglia e si operi. Formolata la legge, la vita continua a proporsi incessantemente i suoi sempre nuovi problemi; e questi o

non rientrano nel preveduto dalla legge e si risolvono con gli universali principî pratici (economico ed etico); o vi rientrano, e allora bisogna eseguire la legge, tranne che, beninteso, non si reputi piú conveniente cangiarla o ribellarlesi contro violandola o cercar di operare contro di essa tacitamente, a poco a poco invalidandola.

Ma anche quando ci si trovi nelle situazioni prevedute dalla legge e si operi secondo essa, e, come si dice, si esegua o si applichi la legge, la legge è irreale. Bisogna anche qui stare in guardia contro le parole e le metafore, e considerare direttamente la cosa. E in questa diretta considerazione si vedrà che le situazioni singole in cui si vuole e si operá, non possono esser mai prevedute dalla legge, e perciò non si può operare secondo essa, ed eseguirla o applicarla. Il caso reale è sempre una sorpresa, qualcosa che accade una volta sola, e viene conosciuto, cosí com'è, solamente in quanto accade; e pel fatto nuovo occorre nuova misura, pel nuovo corpo abito nuovo. La misura della legge invece, per essere astratta, oscilla tra l'universale e l'individuale; e non ha la virtú né dell'uno né dell'altro. Attuare la legge? Ma solamente il pedante della vita forma di siffatti propositi, come solo il pedante dell'arte si propone di « applicare » le regole d'arte. Il vero artista segue docile la guida della sua coscienza estetica, come l'uomo pratico l'iniziativa del suo genio pratico. Ciò che si chiama atto singolo, esecuzione ed osservanza della legge, non osserva in realtà la legge, ma il principio pratico ed etico; e l'osserva individualizzandolo. L'uomo, che ha la memoria piena di leggi foggiate da lui o da lui accolte, pervenuto al punto dell'operare, fa una grande riverenza alle signore Leggi, e si conduce di suo capo.

Chiarimento esemplificativo.

È legge in Italia come in altri paesi che a vent'anni bisogna presentarsi al distretto, e prestare per un certo

tempo il servizio militare. Lasciamo da parte il caso possibile che i chiamati a quel servizio si ribellino e, impadronitisi del potere governativo, aboliscano la legge di coscrizione e ristabiliscano quella dell'arrolamento volontario. E lasciamo anche l'altro caso, non al tutto immaginario, in cui i coscritti violino la legge, disertando all'estero o nascondendosi in un sotterraneo come un eroe del padre Bresciani, o, come un buon tolstoiano che applichi il precetto della non resistenza al male, facendosi imprigionare, pur di non toccare armi. E prendiamo invece il caso consueto del pacifico borghese, che si fa guerriero per non andare prigione, o del buon cittadino, che riconosce suo dovere servire la patria. Per le ragioni già dette, è chiaro che costui, nel presentarsi al distretto e al reggimento, ubbidisce non già alla voce (che è mera voce, *flatus vocis*) della Legge, ma alla sua coscienza morale, o semplicemente alla sua coscienza economica. Senonché, come farà egli a osservare la legge, che impone di prestare un servizio militare precisamente cosí e cosí fatto? Ciascun individuo ha il suo temperamento, il suo ingegno, le sue particolari forze fisiche; e ciascuno presterà quel servizio in modo tutto proprio, diverso da quello di un altro. Né già solamente piú o meno bene, ossia osservando piú o meno la legge; ma, proprio, in modo diverso, anche quando tutti l'osservino con pari diligenza e scrupolo. Può sembrare che in un'esercitazione militare tutti compiano lo stesso movimento; ma la realtà è che ciascuno si muove in modo diverso dall'altro: che in una marcia di parata tutti camminino allo stesso modo; ma effettivamente tutti (perfino nell'esercito prussiano) camminano in modo diverso. Guardando all'ingrosso e da lontano, par che ci sia uniformità; guardando da presso, si scorge la difformità. Se si potesse fare l'esperimento di mettere a confronto un reggimento di cinquant'anni prima con uno di cinquant'anni dopo, lasciando

immutati nell'intervallo ordinamenti militari, armi, vesti e ogni altra cosa, balzerebbe subito agli occhi la difformità dell'apparente uniformità: difformità, che sarebbe potenziata dagli accaduti mutamenti nel complesso della vita, nella cultura, nell'educazione morale, nella coscienza politica, nel modo di nutrirsi e di abitare, e via dicendo. Ma l'esperimento è possibile, se non nel tempo, nello spazio, cioè confrontando l'applicazione dei medesimi regolamenti militari presso due popoli diversi. Sembra allora avere innanzi un libro medesimo, scritto in due lingue diverse, che letterariamente (come ci ammonisce l'Estetica) non è piú lo stesso libro, ma due libri diversi: il Giusti tradotto in milanese e il Porta tradotto in fiorentino non sono piú né Porta né Giusti, ma due nuovi poeti.

Le dottrine contro l'utilità delle leggi. Loro insostenibilità.

Questa impossibilità di applicare la legge e d'incorporarla nei fatti, e la necessità di operare caso per caso, secondo le esigenze storiche, è, in fondo, ciò che ha colpito le menti di taluni in varî tempi e luoghi e li ha mossi a concludere né piú né meno che le leggi sono inutili e a richiederne l'abolizione. Se all'azione singola bisogna alla perfine venire, e all'azione del singolo è da rimettere la deliberazione ed esecuzione, a qual pro stringere intorno agli uomini, che debbono operare, bende e legami, che bisogna poi strappare e rompere per operare? a qual pro foggiare con grandi ansie e fatiche strumenti, che all'atto pratico bisogna gettar via per valersi delle nude mani? Per siffatti raziocinî si è vagheggiata talvolta una società senza leggi, in cui tutti facciano la parte propria per l'attrattiva stessa del lavoro, come presso gli Armonici del Fourier e in molte utopie anarchiche. Ovvero si è sospirato il governo assoluto e paterno del buon tempo antico e la genialità di un despota di buon cuore, che, privo degl'impacci delle leggi, sia in grado di fare volta per volta e caso per caso tutto il meglio che il cuore gli detta. O,

per discendere a esempî meno strani e piú attuali, si è proposto che il giudice crei volta per volta la legge, secondo il caso che ha dinanzi: cioè, che cessi di esser giudice (non avendo una legge da applicare e non potendo pronunziare, propriamente, sentenze) per diventare libero definitore di litigi e correttore di costumi; o, per lo meno, che sgombri le finzioni giuridiche e giudichi secondo la realtà singola dei casi. Teorie, senza dubbio, insostenibili, non esclusa l'ultima che ha sembiante temperato; perchè la cosiddetta « finzione giuridica » è intrinseca alla legge, e sussiste anche quando si crede che non vi sia, essendo sempre finzione fare rientrare un caso concreto in una categoria astratta. Ma a codeste errate dottrine malamente si è opposto dai difensori dell'utilità delle leggi, che la legge non ammetta le soluzioni individuali e richieda la rigida osservanza; perché il momento dell'individualità, e dell'inosservanza e violazione, per cosí dire, legittime, sussiste nel fatto ed è intrinseco alla natura della legge. Avversarî e difensori hanno dunque torto del pari, quelli asserendo l'inutilità, questi un'impossibile utilità. E certamente qui, come sotto molte altre dispute di apparenza filosofica, si celano sovente dispute d'indole pratica e politica, nelle quali oltre il torto c'è la ragione, e ragione e torto vi si ripartiscono e s'intrecciano in modo assai vario. Gli avversarî delle leggi sono spesso nient'altro che avversarî delle troppe leggi, o richiedono legittimamente pel giudice ufficio meno pedantesco e meccanico di quel che spesso ora abbia; laddove i sostenitori delle leggi contrastano a rivoluzionarî, che vorrebbero abolire determinate leggi, sulle quali poggia il progresso civile, o mettere in discredito tutte le leggi, facendo entrare la società in un caotico agitamento senza regola e guida. Ma tutto ciò è estraneo al problema filosofico, che solo ora consideriamo.

Ed erroneità delle confutazioni che se ne sono date.

Significati empirici di codeste controversie.

Necessità delle leggi.

Se i difensori dell'utilità delle leggi avessero voluto adoperare contro gli avversarî un argomento di buon senso, di quelli che impongono la conclusione anche quando non la dimostrino a rigore, avrebbero potuto semplicemente far notare la richiesta delle leggi, dell'ordine, della giustizia, dello Stato, che s'innalza da ogni punto della storia umana. — Meglio un cattivo governo, che nessun governo; meglio leggi mediocri ma stabili, che non la caccia frenetica a leggi sempre migliori, con la penosa instabilità che ne consegue! — E, d'altra parte: — Dio ci scampi dai despoti geniali, dai giudici ispirati, dai tribunali che profondono tesori di equità! — Queste sono le voci che risuonano nella Storia. Per la legalità si sono combattute centinaia e centinaia di battaglie e versati fiumi di sangue; per la legalità si affrontano quotidianamente le noie delle liti, e si spiega un'azione energica, che solo agl'intelletti superficiali è lecito considerare come spreco di tempo e di fatiche: laddove nessuna fatica è superflua quando si tutela il proprio diritto, e nessuna è piú santa, perché tutela insieme la maestà offesa della legge, il diritto di tutti. Coloro che raziocinano contro le leggi, possono ben farlo a cuor leggiero, perché le leggi li circondano, li proteggono e li conservano in vita; per poco che le leggi accennassero a cadere tutte, passerebbe loro a un tratto la voglia di raziocinare e ciarlare:

> — in quella guisa che talor, veduto
> da la lupa nel bosco, il pastor suole:
> come spirito e senso abbia perduto,
> gli muoion ne la lingua le parole; —

e correrebbero affannati al rimedio, a ricostituire leggi quali che siano, per potere riacquistare la sicurezza, ritrovare la pace e riprendere la calma: quella calma, che

rende possibile perfino il raziocinio e l'accademica ciarla contro di esse.

Le leggi come preparazione all'azione.

Passando dalla considerazione di buon senso a quella filosofica, è da dire piú direttamente che l'utilità della legge non è già nella sua attuabilità, la quale è cosa impossibile, perché s'attua solo l'atto singolo del singolo, ma in ciò, che per volere ed eseguire l'atto singolo giova di solito cominciar dal rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo: rivolgersi, cioè, alla classe di cui quel singolo è componente. Allo stesso modo, per prendere la mira, si comincia di solito col mirare la regione dove si trova il punto su cui la mira si fisserà. La legge non è volizione reale ed effettuale, anzi è fuor di dubbio volizione imperfetta e contradittoria; ma appunto perciò preparatoria alla volizione sintetica e perfetta. La legge insomma, in quanto volizione di un astratto, non è volizione reale, ma aiuto alla volizione reale; come (per valerci del solito paragone) i ponti e castelletti di legno sono aiuti alla costruzione della casa, e non perché, costrutta la casa, vengano rimossi, sono stati inutili al lavoro che si è compiuto.

Analogia tra lo spirito pratico e il teoretico: leggi pratiche e concetti empirici.

E qui ci si mostra ancora una volta esattissima l'analogia tra la costituzione dello spirito pratico e quella dello spirito teoretico. Anche in quest'ultimo s'incontrano formazioni teoretiche, che non sono tali e che si contradicono in loro stesse, ponendo rappresentazioni che fungono da universali, e universali che sono rappresentativi: formazioni arbitrarie, nelle quali la volontà si fa a comandare a ciò a cui è impossibile comandare, cioè a rappresentazioni e concetti, i quali non seguono ma precedono l'atto volitivo e pratico. Ma noi sappiamo che quei finti concetti, quegli schemi, quelle leggi che non sono leggi, quelle falsità confessate e perciò non false sorreggono la memoria e agevolano il pensiero a orientarsi dinanzi al multiforme spettacolo del mondo, che esso penetra di sé. Non

li pensiamo, ma ci aiutano a pensare; non li immaginiamo, ma ci aiutano a immaginare. Cosí il filosofo ferma di solito la mente sugli pseudoconcetti, per ascendere di là agli universali; e l'artista anch'esso vi rivolge l'attenzione, per ritrovare sotto di quelli l'individuale e l'intuizione ingenua e viva, ch'egli cerca. I medesimi pseudoconcetti, fatti oggetto di volizione e mutati da schemi in leggi, adempiono analogo ufficio nello spirito pratico, rendendo possibile alla volontà di volere in un certo indirizzo, dove poi s'incontrerà l'azione utile, che è sempre individuata.

Il promovimento dell'ordine nella realtà e nella rappresentazione.

Non meno importante è un altro aspetto dell'analogia. Gli pseudoconcetti non sarebbero possibili, se la realtà non offrisse accanto al dissimile il simile; il quale non è l'universale e necessario, ma il generale, un contingente (per cosí dire) meno contingente di altri, un variabile relativamente costante. E gli pseudoconcetti sono arbitrarî non perché pongono il simile dov'è il dissimile, ma perché irrigidiscono quel variabile, che è costante solo relativamente, facendone qualcosa di assolutamente costante, e mutano il simile nell'identico. Ora lo spirito pratico, che crea la realtà, ha bisogno di creare non solo il dissimile, ma anche il simile; non solo ciò che dura un attimo, ma anche ciò che dura, press'a poco invariato, un anno o un secolo o un millennio o un millennio di millennî; non solo l'individuo, ma anche la specie; non solo il grand'uomo, ma anche il popolo; non solo le azioni che non ritornano, ma anche quelle che ritornano periodicamente, simili benché non identiche. A questo ufficio adempiono le leggi, le quali costituiscono ciò che si chiama l'*ordine sociale*, anzi l'*ordine cosmico*. Ordine, per altro, sempre relativo, e che include in sé l'instabilità; configurazione rettilinea, la quale in realtà, esaminata da vicino, si svela anch'essa curvilinea. Perciò è necessario foggiare le leggi,

ed è insieme necessario violarle, pur osservandole come si può, nell'esecuzione.

Origine del concetto di « piano » o « disegno ».

Quest'ufficio che si è descritto della legge come volizione irreale e nondimeno aiuto e preparazione della volizione reale, sparge luce intorno a un concetto che, nell'esporre il modo di essere e di operare dell'atto volitivo, abbiamo rifiutato: il concetto di piano o disegno o modello, come proprio dell'attività pratica, la quale, per quel che si suol dire, si attuerebbe eseguendo un disegno prestabilito. E noi abbiamo mostrato che il disegno e l'esecuzione del disegno fanno in realtà tutt'uno; e che l'uomo opera mutando a ogni istante disegno, perché muta la realtà, che è la base della sua azione. E come nella Filosofia della pratica in genere, così nell'Etica in particolare il concetto di disegno prestabilito non ha luogo, perché se è vero che nell'eticità si distingue l'universale dalla mera azione individuale, è altresì vero che l'universale non esiste in concreto se non incorporato e individuato come la tale o tal'altra singola azione buona. L'universale dell'eticità non è un disegno, e non può esser voluto per sé, fuori di ogni individuazione; al modo stesso che innamorarsi è innamorarsi di un individuo, e non già dell'amore in astratto. Ma quel concetto del disegno proposto all'azione ed eseguito per mezzo dell'azione, sebbene anzi appunto perché erroneamente adoperato nell'Economica e nell'Etica, deve avere il suo significato legittimo in qualche altro ordine di fatti, dal quale deve essere stato attinto: altrimenti non potrebbe nemmeno venire in pensiero, né sarebbe possibile farne poi uso erroneo. Ora questo significato, come s'è veduto, si ritrova nel caso delle leggi: le leggi per l'appunto sono i piani o disegni, che si attuano, o piuttosto che non si attuano, dall'individuo operante.

IV

CONFUSIONE TRA LEGGI E PRINCIPÎ PRATICI
CRITICA DEL LEGALISMO PRATICO E DELLA MORALE GESUITICA

Trasformazione dei principî in leggi pratiche: legalismo.

Niente forse vale a rischiarare la schietta natura delle leggi meglio dell'esame degli errori gravissimi, che si sono introdotti nella Filosofia della pratica per non essersi avvertito il carattere di mero aiuto che è proprio di quelle formazioni mentali, e per essere state confuse le leggi coi principî pratici, concependo questi come leggi e quelle come principî.

Genesi del concetto del praticamento lecito e indifferente.

Noi viviamo costantemente circondati e sorretti da leggi, che sono innumerevoli, quantunque in ogni istante di numero finito. Il Decalogo ancora ci comanda: «Non usare il nome di Dio invano»; «Onora tuo padre e tua madre»; «Non rubare»; «Non ammazzare»; «Non desiderare né la casa né la donna del tuo prossimo, né il servo, né la serva, né il bue, né l'asino, nè cosa alcuna che sia del tuo prossimo»; eccetera. Il decalogo o ecatologo della prudenza c'inculca a sua volta: «Non suscitarti contro troppi nemici»; «Bada alle tue faccende»; «Carezza chi è piú potente di te»; Offendi chi sta per offenderti»; eccetera. E quelle leggi, tante e cosí particolareggiate, inducono facilmente nella falsa credenza, che il loro complesso basti a regolare la nostra azione economica e la nostra vita morale; e che i principî pratici pos-

sano essere sostituiti e pienamente rappresentati da un Decalogo o da un Codice, i quali sarebbero i veri e proprî regolatori della vita umana.

Ma il Decalogo, il Codice, il *Corpus iuris*, ampî e particolari e minuti che si facciano, non sono mai in grado, come sappiamo, di esaurire l'infinità delle azioni che le infinitamente varie situazioni di fatto condizionano. Ogni legge reca con sé, come necessario correlativo, come ombra della sua luce, le azioni indifferenziate, il legalmente indifferente, il lecito, il permissivo, il diritto, la facoltà di fare o non fare. Cosicché, per incoercibile conseguenza, concepiti i principî pratici come sequela o complesso di leggi, bisogna passare a porre altresí il concetto del praticamente indifferente, mutando il lecito da legale in pratico.

Conseguenze di esso: l'arbitrarismo.

Ora ecco che cosa accade. A ogni attimo della vita ci troviamo dinanzi situazioni di fatto alle quali o le leggi che possediamo non si applicano punto, o si applicano solo nel modo approssimativo che si è veduto: a ogni attimo della vita ci troviamo senza la guida della legge, dinanzi all'indifferenziato e indifferente. L'uomo pratico sa o sente bene che le leggi sono semplice aiuto ed esercitazione provvisoria, che non danno l'azione; e sa e sente che egli deve, caso per caso, affrontare la situazione di fatto, percepirla nella sua originalità, e originalmente produrre l'azione sua propria. Ma l'uomo, che ha accolto la concezione legalitaria dell'attività pratica e ha abbandonato i principî pratici come inutili o li ha giudicati inesistenti, ora che si trova abbandonato anche dalle leggi in cui aveva troppo fidato, non ha altra guida alla quale rivolgersi se non il proprio arbitrio: l'arbitrio, che non è guida, ma mancanza di guida; non azione ma inazione, ossia azione contradittoria; non attività, ma passività; non prudenza e bene, ma imprudenza e male.

Cosí la concezione legalitaria dei principî pratici tende a produrre né piú né meno che la morte della pratica, con l'insediare al luogo dell'attività la passività, al luogo del bene il male; e, proponendosi di fissare e determinare con esattezza il vero concetto della libertà, raggiunge proprio il suo contrario: l'arbitrio.

Legalismo etico come semplice caso particolare di quello pratico.

È opportuno avvertire qui che il legalismo morale, il solo che abbia finora richiamato l'attenzione dei critici, non è se non un caso particolare del generale legalismo pratico; e dell'essersi veduto il caso particolare e non quello generale, la cagione è da riporre nel disconoscimento, consueto presso i filosofi, della forma economica nella sua autonomia. Ma già negli esempî da noi prescelti si fa palese che il legalismo è errore che abbraccia cosí l'Economica come l'Etica, perché introduce nell'una come nell'altra l'assurdo filosofico del praticamente indifferente. Anche un uomo privo di coscienza morale, o che per un momento ne sia privo, se concepisce la guida del suo operare utilitario in forma di leggi, perde la bussola del suo utilitarismo e cade nell'arbitrio, che è la rovina della sua stessa individualità. Se (per ripigliare il solito esempio) mi prefiggo come legge igienica di non bere vino, e mi accade poi di trovarmi in un dato momento in tali condizioni fisiologiche che un bicchiere di vino può riaccelerare i battiti del cuore e ridarmi la forza di cui ho bisogno; ed io, per fede cieca nella legge stabilita, dimentico che quella legge è condizionata e non già assoluta, e che sola legge assoluta è il fare, nel momento dato, ciò che in quel momento è utile; — è chiaro che, cosí ragionando e operando, sostituisco alla prudenza la superstizione, epperò l'arbitrio, e cagiono il mio danno.

Critica del praticamente indifferente.

Contro il moralmente e il praticamente indifferente bisogna tener saldo che esso è concetto affatto estraneo all'Etica e all'Economica, e, sempre che penetra in esse,

sottilmente corruttore. Nell'Economica e nell'Etica, nel campo pratico vero e proprio, non c'è facoltà che non sia insieme obbligo, non c'è diritto che non sia insieme dovere, non c'è lecito che non sia vietato, né permesso che non si muti in comando. Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ'οὐ πάντα συμφέρει, diceva con oscure e suggestive parole, su cui tanto si è arzigogolato, san Paolo[1]: — « tutto ci è lecito, ma niente ci facciamo lecito », — dobbiamo dire noi, chiarendo; tutto può e dev'essere spiritualmente elaborato dalla volontà e ricevere la forma della libertà. Ma, per distruggere nelle sue radici quel concetto parassitario, bisogna attingere quel punto in cui si trova l'altro concetto del legalismo pratico; e dimostrare, come si è fatto, la genesi di esso nella confusione tra principî e leggi.

Contese di rigoristi e lassisti, e loro comune errore.

Invano i rigoristi, avvedendosi del pericolo e della rovina verso cui scivola per tal modo la teoria dell'Etica, si sono dibattuti contro i teorici del moralmente indifferente o lassisti. Fintanto che gli uni e gli altri non lasciavano il terreno legalitario, gli uni avevano ragione contro gli altri; e tutti poi, alla pari, avevano torto, farisei e sadducei, giansenisti e molinisti. I rigoristi si aggrappavano disperatamente alla legge, e non ammettevano che essa potesse essere dubbia e dare luogo al moralmente indifferente: la legge era certa. Ma, in verità, la legge non è mai né dubbia né certa: aggirandosi su concetti empirici, essa non delimita mai nulla con esattezza, epperò non è certa; avendo per oggetto non già l'azione concreta, ma solo una preparazione a questa, non si propone di delimitare l'indelimitabile, epperò non è neanche incerta o dubbia: sta di qua o di là da siffatte categorie. Cosicché i rigoristi si ritrovavano anch'essi dinanzi il moralmente indifferente, e non avevano modo di vincerlo. Potevano con-

[1] *Cor.*, I, 10, 23.

sigliare di risolversi per l'azione piú penosa e ripugnante, di contrariarsi, di tormentarsi; ma anche codesta era una maniera di arbitrio e di male. D'altro canto, i lassisti potevano allargare a lor piacere il campo del moralmente indifferente, mettendo in luce le dubbiezze della legge, cioè la sua impotenza come principio pratico; ma poichê non riconoscevano alcun principio pratico fuori della forma della legge, a questa dovevano in qualche modo ricorrere per ottenere un punto di orientamento nella guida della vita. E, non potendo trovarlo nella legge per sé stessa, riconosciuta dubbia, dovevano riporlo nell'autorità degli interpetri; e, quando queste autorità discordavano, nel calcolo delle autorità (per l'appunto come nella legge di citazione di Teodosio II si usava pei giuristi romani); e poiché due o tre o quattro o cento autorità, quando sono incerte, non valgono piú di una parimente incerta, doveva, alla fine, bastare a essi un'autorità qualsiasi per giustificare un'azione. Il probabilismo, non che contradizione del legalismo, ne è logica conseguenza. Ridotti che si sia all'autorità, perché l'una dovrebbe valere piú dell'altra quando sono in gara quelle di persone stimabili e fededegne? Perché dare la precedenza a Papiniano su Paolo o su Ulpiano? Se il Villalobos è d'avviso che un prete, il quale abbia commesso peccato mortale, non possa in quello stesso giorno dir messa, il Sanchez, invece, opina che può: perchè dunque un prete, il quale si trovi nel caso, dovrebbe seguire il Villalobos anziché il Sanchez? È vero che, risolvendosi alla cieca tra il Sanchez e il Villalobos, egli si dà in preda all'arbitrio; ma arbitrio e legalismo sono indissolubili, e, piú egli si sforza di liberarsi dal laccio, piú questo gli si stringe addosso.

La morale gesuitica come dottrina della frode alla legge morale.

Il legalismo pratico porge appicco altresí a una teoria di pessima fama, che denomineremo della morale gesuitica, non perché sia propria del gesuitismo o del cattolicesimo, ma per doveroso omaggio verso la piú cospicua,

e anche letterariamente piú celebre manifestazione storica che se ne sia avuta finora. La teoria della morale gesuitica è quella che ammette che si possa, razionalmente, frodare la legge etica.

Concetto della frode legale.

Che si frodi o si eluda la legge è cosa di tutti i giorni e, per sé presa, né morale né immorale, essendo un espediente come un altro di lotta sociale e, di piú, in certi casi, di buona guerra e frode soltanto di nome. Una legge, che si reputi iniqua, dev'essere combattuta a viso aperto; ma se l'impositore della legge iniqua, o colui che vuol profittarne, ha commesso un errore nella formolazione pel quale la legge può venire interpetrata in modo da diventare buona o, almeno, scemare d'iniquità, è ben naturale che l'avversario profitti di quell'errore: non foss'altro per iscreditare la legge come vaga ed equivoca, e costringere la società a rimettèrla in discussione. Quando si tratta di salvare la vita del nobile Antonio, e si ha innanzi uno Shylock, chi non plaude alla frode di Porzia? E se il *ferox animus* di Shylock ha pur trovato lodatori, come simbolo della tenacia onde bisogna far rispettare il proprio diritto quale che sia, Porzia ne troverà sempre anche lei, e tra i migliori, come gentile immagine simbolica della ribellione ingegnosa alla legge ingiusta.

Assurdità della frode verso sé stessi e verso la coscienza morale.

Ma ciò che è affatto irrazionale, e nondimeno sembra ammesso dalla morale gesuitica, è la frode verso sé stessi, e, in questo caso, verso la propria coscienza morale. Frodare la propria coscienza, ribellarlesi contro con la violenza o con l'artifizio, è invero contradizione, arbitrio, male. Accade di certo che talora ci sforziamo di far tacere, come si dice, l'interna voce ammonitrice, il demone socratico o l'angelo custode. E accade nel campo utilitario non meno che in quello morale; quando, per es., ci abbandoniamo a un diletto che sappiamo nocivo, e che come tale ci siamo proposti di schivare, e che poi, a furia d'ar-

zigogoli, tentiamo di persuadere a noi stessi che sia diverso da quello che abbiamo riconosciuto nocivo. Tentiamo, ma non vi riusciamo mai per davvero; possiamo offuscare per un istante la nostra coscienza, ma abbuiarla del tutto e durevolmente non già: quello stesso sforzo rianima la luce, che si voleva spegnere.

La morale gesuitica, non ispiegabile col mero legalismo.

Né, d'altro canto, quella tendenza della morale gesuitica può derivare dal mero legalismo etico, perché il legalismo genera le contradizioni che abbiamo già messe in mostra, suscita il moralmente indifferente e insieme lo sopprime, e, quando l'ha soppresso, lo suscita da capo per sopprimerlo di nuovo, e così via all'infinito, in affannoso e sterile fare e disfare. Ma non mai esso faculta la frode; non mai in forza del mero legalismo sarà giustificato di fingere a sé stessi, quando si vuole una determinata azione, cioè si ha una determinata intenzione, di volere invece un'altra azione e di avere altra intenzione, o, come si dice, di dirigere l'intenzione: l'intenzione è quella che è, e non si lascia dirigere a libito. Non mai sarà giustificato attenersi alla parola della legge morale, col consapevole proposito di violarne lo spirito.

La morale gesuitica, in quanto congiungimento del legalismo con l'utilitarismo teologico.

La tendenza della morale gesuitica si rischiara e si fa trasparente innanzi all'intelletto solamente quando si pensi a un congiungimento tra il legalismo pratico e l'utilitarismo teologico; ossia quando non solo si concepisca la morale come sequela o complesso di determinazioni legislative, ma anche si reputino codeste leggi nient'altro che prodotto dell'arbitrio di un Dio. Come tali, esse non sono per sé morali e non vengono osservate per intrinseca necessità razionale, ma solamente come il minor male, pel timore del peggio o per la speranza di un vantaggio futuro. Tra l'uomo e Dio legislatore c'è, in quel caso, lotta sorda: lotta tra un debole e un prepotente, nella quale la forza del debole è riposta nell'ingegnosità, la sua tat-

tica nella frode. Di qui il concetto dominante della morale gesuitica: guadagnare quanto piú si può sulle leggi morali o divine, fare il meno possibile di quel che esse comandano; e, chiamati poi a rendere conto della propria azione al tribunale della confessione o nel giudizio universale, sottilizzare sulla legge interpetrandola in modo che ciò che si è fatto risulti appartenere al campo del lecito e permissivo. Dio vieta all'uomo di ammazzare l'uomo; ma intende vietare ciò anche quando il motivo della uccisione sia la gloria stessa di Dio? quando colui che uccide operi come la mano stessa di Dio? Senza dubbio, no; onde sarà lecito al gesuita ammazzare o far ammazzare l'avversario giansenista, il quale, scoprendo le magagne della santa Compagnia che è esercito di Dio sulla terra, danneggia gl'interessi divini: quell'uccisione è, non solo lecita, ma doverosa. E se poi si volesse ammazzare l'avversario non per zelo di gloria divina, ma pel danno che reca agli interessi personali e immorali del gesuita? Anche codesto è permesso, purché, nell'ammazzarlo, sebbene animati da odio personale, si distolga lo sguardo dal motivo reale e si diriga l'intenzione alla gloria divina, e col fine si giustifichi il mezzo.

Distinzione tra dottrina e pratica gesuitiche.

Tale il mostruoso prodotto logico nato dal connubio tra la dottrina legalitaria e l'utilitarismo teologico; tale l'essenza della morale gesuitica *horrendi carminis*, oggetto di universale orrore e ribrezzo. E lo chiamiamo prodotto logico (o illogico), perché anche qui vogliamo mettere bene in chiaro che ci atteniamo unicamente alle teorie e solo di esse facciamo la critica. Nell'atto pratico, la morale gesuitica era sovente migliore di quel che suonasse nella teoria: perfino il padre Caramuel — colui che si propose la questione circa il diritto che il gesuita avesse ad ammazzare i giansenisti, — doveva essere, in fondo, un brav'uomo; perché, giunto col frodare la legge mo-

rale presso alla conclusione affermativa del suo quesito, fu vinto da pietà e frodò la sua frode, concludendo negativamente, che i giansenisti « *occidi non possunt quia nocere non potuerunt* », perché (egli diceva) sono poveri diavoli, incapaci di offuscare il glorioso fulgore della Compagnia, come il gufo non vela la luce del sole [1]. E sant'Alfonso dei Liguori, il quale ai nostri giorni suole essere ricordato in esempio di quella lurida morale, nell'accingersi a rimescolare le brutture della casistica intorno al sesto e nono comandamento provava tutta la ripugnanza del galantuomo e del gentiluomo ch'egli era, di fronte a quel cómpito che il modo tradizionale di esporre l'Etica gl'imponeva: come si scorge dalle sue proteste, esclamazioni ed esortazioni: « *Nunc ægre materiam illam tractandam aggredimur, cuius vel solum nomen hominum mentes inficit. Det mihi veniam, quæso, castus lector..... Utinam brevius aut obscurius explicare me potuissem!..... Oro studiosos..... ut..... eo tempore sæpius mentem ad Deum elevent et Virgini immaculatæ se commendent, ne dum aliorum animas Deo student acquirere, ipsi suarum detrimentum patiantur* » [2]. Se il gesuitismo fu corruttela morale, ciò non tanto si deve alle sue teorie quanto piuttosto alla educazione che praticava, deprimente, servile, diretta a mortificare le forze della volontà e dell'intelligenza per ridurre l'uomo come *senis baculus*, strumento docile e passivo in mano altrui; e alla confusione che non solo serbava ma accresceva nelle coscienze circa i motivi reali delle azioni, con l'assopire la forza volitiva etica mercé sofismi e allettamenti di devozioni *aisées à pratiquer*, con le quali si dischiudevano le porte del Paradiso, e di *chémins de velours*, onde, con ogni soavità, si saliva al Cielo. I rigoristi e i

---

[1] Pascal, *Prov.*, l. 7.

[2] *Theol. moralis*[7], Bassano, 1778, I, p. 168.

lassisti, filosoficamente, si valgono; ma sta nel fatto che i rigoristi furono di solito animi energici ed austeri, che ebbero forte sentimento del carattere genuino della morale; nel che per contro i lassisti sovente mancarono e peccarono. D'altra parte, e per rendere giustizia a tutti, anche i lassisti ebbero qualche merito, e anch'essi intravvidero una verità, col volgere lo sguardo alle complicazioni della realtà e del vivere umano e con l'asserire inconsapevolmente nelle loro storte dottrine il bisogno di un'Etica che si comportasse in modo meno astratto e riuscisse meno disarmonica verso la realtà della vita.

V

L'ATTIVITÀ GIURIDICA COME ATTIVITÀ GENERICAMENTE PRATICA (ECONOMICA)

L'attività legislatrice come genericamente pratica.

La volontà che vuole classi di azioni, l'attività che pone leggi, e che ormai possiamo denominare, senza dar luogo a equivoci, attività legislatrice, è o morale o meramente economica, e di conseguenza si dialettizza come morale o immorale, economica o antieconomica. Vero è, come si è avvertito, che quella volontà è volontà astratta e indeterminata; ma ciò non toglie che essa possa e debba essere o morale o meramente economica: cioè, astrattamente morale e astrattamente economica, e astrattamente immorale e antieconomica. Un programma di azione sarà concepito, come si suol dire, saggiamente o stoltamente, a buon fine o cattivo fine, per mere ragioni di utilità o per vivo desiderio di bene. Il legislatore è uomo volitivo e, come tale, giudicabile cosí utilitariamente come moralmente; le leggi, che sono il suo prodotto volitivo, come utili o dannose, buone o cattive. Giudizio, senza dubbio, anch'esso astratto; perché bisognerà cogliere il legislatore all'atto pratico, allorché applica la sua legge, per riconoscere quel ch'egli possa e sia. Molti conosciamo (altri o noi stessi?), che fanno propositi di bellissima vita, legiferando ottimamente verso sé stessi e verso gli altri, e si

svelano nell'azione meschini e cattivi: come non infrequente è il caso inverso, di uomini che calunniano sé stessi, e dopo aver annunziato i piú disonesti o, almeno, i piú amoralistici propositi, quando si vedono dinanzi la malvagia azione da compiere, brutta della bruttezza del peccato, dicono, come il vecchio della favola alla Morte: — Non ti ho chiamata!

Vanità delle dispute circa il carattere economico o etico degli istituti: pena, matrimonio, Stato, ecc.

Da questa, che sembra considerazione ben ovvia, si ricava non ovvia conseguenza: che è al tutto vano disserttare sul carattere utilitario o morale delle leggi, o di queste e quelle leggi, e domandarsi, per esempio, se fine della pena sia la *deterritio* o l'*emendatio*; se il matrimonio sia scambio di servigi o sacramento, unione d'interessi o società per fini morali; se lo Stato sia prodotto di contratto o d'idea morale; e via enumerando. Questioni, che hanno una letteratura immensa, accumulantesi da secoli, e che, pur essendo vane per noi, non possono essere vane per chi non sia ancora venuto in chiaro circa le forme speciali dell'attività pratica e circa la natura della legge. Alla mente di costui esse simboleggiano il grave complesso dei problemi filosofici intorno alla pratica, quantunque, per difetto di principî, debbano riescire di necessità insolubili. La pena può essere concepita e voluta come minaccia utilitaria, per distogliere altri dal fare azioni di una certa classe, ancorché moralmente ottime; o con la morale sollecitudine di migliorare la società e l'individuo stesso che ha errato, costringendolo a rientrare in sé e a ravvedersi. Perfino la pena di morte può essere diretta a questo scopo; e si può reputare non vana la morte, se ha dato o ridato al colpevole un giorno, un'ora o un istante di quella vita umana, di quel contatto con l'infinito, che egli aveva perduto. Il matrimonio può essere stretto cosí per la soddisfazione piú regolare dell'istinto sessuale e per altri consimili interessi di vita utilitaria, come per attuare quella

compenetrazione e cooperazione di due anime, che è valido aiuto di vita morale. Lo Stato può sorgere da un contratto, che ravvicini individui e gruppi isolati e li riunisca per difesa e offesa; come altresí della profonda aspirazione morale degli individui, che riconoscono in sé medesimi l'universale e si volgono ad attuarlo in modo piú fecondo. Tutti gli istituti, tutte le leggi, possono ricevere questa doppia forma; e benché si diano leggi meramente utilitarie, quelle morali, com'è chiaro, sono insieme utilitarie o economiche, cioè non inutili ma utili. Un uomo amorale stabilirà a sé medesimo leggi amorali; e tra un uomo e una donna amorali altro matrimonio non sarà possibile se non d'interessi; e tra cento individui amorali nessun altro Stato se non per contratto; e, in quello Stato, altra pena non si applicherà se non di mera *deterritio*. Si obietterà che non esistono in realtà individui e moltitudini assolutamente amorali; ma ben vi sono momenti di amoralità, e questo, come sappiamo, basta a giustificare, ossia a rendere necessaria per l'intelligenza, la nostra teoria.

L'attività legislatrice come economica.

Cosicché alla domanda che si faccia, se l'attività legislatrice sia morale o meramente economica, altra risposta non è possibile se non che essa può essere e l'una e l'altra cosa; cioè, che essa non è di necessità morale e, definendola in tutta la sua estensione, si deve dire genericamente pratica o meramente economica.

L'attività giuridica: carattere economico di essa.

Ora dall'attività legislatrice passando a quella di chi attua ed esegue la legge (attività che chiameremo, per non confonderla con l'altra, giuridica), e domandando se l'attività giuridica sia morale o distinta dalla morale, e, se distinta, quale ne sia il carattere distintivo, la risposta, al punto in cui siamo giunti, è per noi semplice: tanto semplice, che sarebbe quasi superfluo dirla con parole. Non solo l'attività dell'eseguire la legge non può essere intrinsecamente diversa dall'attività del legiferare, ma,

come si è già visto, essa ubbidisce esclusivamente ai principî pratici, economico ed etico, e l'attività giuridica può essere perciò meramente economica e può essere morale. E poiché l'economicità è la forma generale che involge di sé l'altra, l'attività giuridica è genericamente pratica, ossia economica, e come tale, e in quanto tale, distinta e unita insieme alla forma morale.

Anzi, identità di essa con l'attività economica.

Ma l'attività giuridica, non che rientrare soltanto nella piú larga attività economica, è addirittura identica con essa: attività giuridica e attività economica sono sinonimi. L'attività legislatrice, rientrando nella cerchia dell'economica, vi si distingue tuttavia come volizione dell'astratto, volizione indeterminata; quella giuridica, invece, concreta e determinata come l'altra, non si distingue dall'altra per alcun carattere secondario. Si potrebbe pensare, ammettendo l'identificazione generica, di sottodistinguere attività economica e attività giuridica, e considerare questa come tale che, sebbene segua il principio economico, si svolga sotto le leggi; laddove la prima avrebbe luogo anche dove le leggi sono assenti. Ma la distinzione riterrebbe limiti ondeggianti, ossia sarebbe empirica; perché, a parlare con rigore, in ogni azione l'uomo è circondato da leggi, ed egli opera sempre sotto tutte le leggi, e insieme effettivamente sotto nessuna, che non sia quella della sua stessa coscienza pratica.

Se del diritto, inteso concretamente come atto giuridico, è rimasta inavvertita l'identità e il sinonimismo con l'economia, anche ciò proviene dalla mancanza di riconoscimento da parte dei filosofi della categoria pratica utilitaria, e dal considerarla ch'essi sogliono, a torto, come quella dell'egoismo e dell'immoralità, o come partizione del tutto empirica, fondata sopra un concetto altrettanto empirico dell'attività giuridica stessa, che viene ristretta alle cosí dette leggi emanate dallo Stato, con l'aggiunta per

grazia talvolta di quelle sociali, o con la costante ignoranza della forma fondamentale, quella delle leggi individuali.

Il disconoscimento della forma economica, e il significato del problema circa la distinzione tra morale e diritto.

Questo disconoscimento non ha potuto impedire per altro che sorgesse e persistesse il problema della unità e distinzione insieme del diritto e della morale: che è stato il modo piú frequente, sebbene il più involuto, onde si è affermata l'esigenza di una speciale Filosofia dell'economia. Non appena si cominciò a meditare seriamente sul diritto, si ebbe sentore di qualcosa, che non era dato risolvere nei concetti dell'Etica. Onde la distinzione generalmente ammessa tra diritto e morale, e i molteplici tentativi per determinare in che propriamente sia da riporre il carattere originale del primo.

Teorie della coazione e dell'esteriorità, come caratteri distintivi: critica di esse.

Al qual uopo si fece ricorso anzitutto e con maggiore insistenza alle due determinazioni della coazione e della esteriorità. E si disse che il diritto si distingue dalla morale, perché nel campo giuridico è possibile esercitare la coazione e in quello morale no; ovvero che il diritto si aggira nel campo delle relazioni esterne, e la morale in quello delle interne; o che l'uno è il lato fisico e l'altro il lato psichico dell'azione. Ma la prima determinazione, come abbiamo già mostrato, non ha luogo sempre che si consideri la realtà dell'attività spirituale, dove niente è costretto e tutto è necessario e libero insieme: l'attività giuridica, se è attività, si attua anch'essa, sempre, per libero consenso. Non meno fuori luogo è la determinazione dell'esteriorità, perché non è dato staccare l'esterno dall'interno, che fanno tutt'uno; né la parola dal suo significato, né il corpo dal suo spirito. Coazione ed esteriorità, prese a rigori di concetti, sono dunque, in questo caso, formole contradittorie e vuote. Per riempirle in qualche modo di un pensiero bisogna intendere come coazione certe maniere di azione a differenza di certe altre; e coazione sarà, per esempio, l'azione per cui un ac-

cusato venga trascinato in carcere da due carabinieri, e non-coazione quella di chi sia indotto dalla persuasione altrui ad andare spontaneamente a costituirsi; — e, come esteriorità, certe classi di azioni contrapposte a certe altre; onde alla vita esterna apparterrebbero, esempigrazia, i diportamenti di un individuo come consigliere comunale o provinciale, e alla vita interna le relazioni di lui col suo confessore o col suo Esculapio. Ma la coazione e l'esteriorità, ridotte a questi significati, diventano determinazioni approssimative e grossolane, delle quali non si può fare uso alcuno in filosofia, e che perciò non possono valere in niun modo a qualificare il diritto e a distinguerlo dalla morale. — Parimente non è da attribuire validità alla medesima distinzione, quando si configura come quella del lecito dal comandato, dei diritti dai doveri, della facoltà dall'obbligo; perché lecito e comandato, diritti e doveri, facoltà e obbligo sono concetti correlativi, cioè formano nessi indissolubili, e non è dato scinderli e contrapporli.

Teorie moralistiche del diritto: critica.

La difficoltà di fermare in modo conveniente coi concetti ora ricordati la distinzione di diritto e morale ha fatto pensare a un altro tentativo, pel quale il diritto verrebbe distinto dall'eticità, ma non già collocato accanto o sopra di essa, sibbene dentro la sfera medesima della morale, come la specie rispetto al genere o la parte rispetto al tutto. L'azione giuridica sarebbe morale, ma apparterrebbe agli strati inferiori della moralità; baderebbe ad attuare la semplice giustizia, a stabilire l'ordine, la proporzione, l'uguaglianza; laddove la morale si presenterebbe come più che giustizia, e romperebbe l'equilibrio del diritto con la benevolenza, la generosità, il sacrifizio, l'eroismo. Il diritto (si dice anche) si restringe al minimo etico, la morale si spinge al massimo; il diritto concerne i diritti stretti o doveri perfetti, la morale le azioni meritorie e sopraerogatorie, i doveri imperfetti. Ma anche

codeste determinazioni si sforzano di scindere l'inscindibile, tirando un'arbitraria linea divisoria tra azioni piccole e azioni grandi, tra minimi e massimi; e operano con concetti affatto empirici, come quelli della giustizia distinta dalla benevolenza, dello strettamente obbligatorio distinto dal meritorio e dal sopraerogatorio; e, peggio ancora, con metafore e simboli, quali l'eguaglianza, l'ordine, la regolarità, la proporzione aritmetica e geometrica. D'altro canto, all'Etica pura e semplice si fa ritorno, in modo consapevole o inconsapevole, con le teorie che ripongono l'attività giuridica nel riconoscimento degli altri come persone, o nel perseguimento dell'utilità generale (sopraindividuale). Quando si opera mirando alla persona che è negli altri individui (o in sé medesimo), o all'utile, che non è l'utile dell'individuo, ma quello che lo comprende sotto di sé e lo trascende, — si è già oltrepassata la mera coscienza giuridica, si è riempita questa di un contenuto morale, si è data all'attività pratica la forma etica, e col fatto è stata negata quella dualità di termini, che si serba nelle parole.

Dualità di diritto positivo e ideale, storico e naturale, ecc.; e assurdi tentativi di unificazione e coordinazione.

Questa dualità è contenuta anche nella più vecchia distinzione tra diritto positivo e diritto ideale, diritto storico e diritto naturale, legge e giustizia, o, come anche si è detto con parole più recenti, tra le due diverse giustizie, la realistica e l'idealistica, feconde solo nel loro congiungimento. Il diritto naturale, e i suoi omonimi ora riferiti, oltre i significati genericamente pratici che abbiamo esaminati, ha avuto talvolta quello più stretto di ideale etico o moralità; ed è sembrato perciò ora congiunto ora disgiunto dal diritto positivo. Ma in qual modo congiunto e in qual modo disgiunto? Per noi, le due forme, positive ambedue, sono in rapporto di gradi o di progresso, onde il diritto ideale o morale che si dica (posto che sia diritto e non già semplice escogitazione astratta o vano

desiderio) è insieme positivo e storico. Ma coloro che enunciavano la distinzione senza saper determinarla e dominarla, erano tratti a concepire o l'uno o l'altro termine come negativo, e perciò anche come tra loro negativi, e positivi e reali solo in un terzo: il che significava riannullare la distinzione, riducendola ad astratta contrarietà. Concepito come negativo uno dei due, o il diritto ideale (cioè la serietà della forza morale) era negato e deriso, o il diritto positivo (cioè la serietà della forza volitiva) era presentato come qualcosa di torbido e d'impuro, tutt'al piú come imperfezione umana alla quale conveniva rassegnarsi, e che sarebbe sparita in una società di uomini perfetti o in una futura vita di perfezione. La forma giuridica diventava, a questo modo, cosa contingente e mortale. E peggio ancora, se non si riusciva a liberarsene con simiglianti fantasie religiose, apocalittiche e millenarie. Perché in questo caso l'elemento negativo veniva trattato come positivo e coordinato al positivo, restando negativo; donde le stravaganti partizioni del diritto in due forme o specie, di diritto morale e diritto immorale, diritto giusto e diritto ingiusto, nelle quali, con nuova logica, la specie funge da negazione del genere, press'a poco come se si dividesse il genere cavalli in due specie: cavalli vivi e cavalli morti! Un diritto ingiusto o immorale non è diritto, ma contradizione del diritto; e se talvolta chiamiamo a questo modo un atto giuridico reale ed effettivo (un atto economico), bisogna badare che tale denominazione viene data col guardare dal punto di vista di una forma superiore di attività: guardato per sé, il diritto come diritto non è mai immorale, ma soltanto amorale.

Pregi di tutte codeste teorie come confuso intravedimento del carattere amorale del diritto.

Tutti codesti errori, tutti codesti conati infecondi hanno origine, come si è detto, dalla viva coscienza di una reale distinzione tra diritto e morale, e insieme dall'impotenza a determinare rettamente la distinzione per difetto di

principî, cioè per l'oscurità o la poca chiarezza che regna intorno alla forma puramente economica dell'attività pratica. Identificata ora l'attività giuridica con l'economica, e concepita di conseguenza l'attività giuridica (economica) come distinta e unita insieme con la morale, possiamo render loro giustizia, e riconoscere che hanno adempiuto a un utile ufficio, con l'asserire cioè e difendere in modo più o meno energico il concetto di un carattere distintivo tra diritto e morale, e con l'aguzzare le menti a determinarlo. Epperò, nonostante i loro errori, sono assai superiori a quella confusa concezione etica che accoglie indistinti nel suo grembo diritto e morale, o alla concezione utilitaristica, che perviene, per diversa via, alla medesima indistinzione. Siffatto merito spetta dunque alle teorie del minimo morale e della giustizia, e delle due giustizie e del contrasto tra diritto positivo e ideale, e, in grado anche maggiore, alle altre della coazione, dell'esteriorità, del lecito. Con le quali ultime, si affermava quasi involontariamente che il diritto obbedisce a una legge diversa da quella etica, e che, a paragone di questa, può dirsi coatta e non libera, perché non si fonda sulla necessità dell'universale; che il diritto, a paragone della suprema interiorità dell'Etica, si può considerare come qualcosa di esteriore, e, a paragone dell'imperativo etico, come qualcosa d'indifferenziato o di lecito. Simboli, tautologie, frasi vaghe e imprecise, non v'ha dubbio, ma efficaci a tenere sveglia l'attenzione e a movere il dubbio e la ricerca.

Conferme di questo carattere nella coscienza ingenua.

Ma l'impossibilità di risolvere del tutto e senza residui il diritto nell'Etica, oltre che dalle teorie dei filosofi è dichiarata o confessata dal pensiero ingenuo; particolarmente dalla ferma persuasione che il mondo reale è governato non dall'astratta moralità, ma, come si dice, dalla forza, ossia dalla volontà in atto. I « profeti disarmati » saranno ammirevoli nella poesia, ma sono ridicoli nella realtà pratica:

la force prime le droit, lo antecede, e vale sempre meglio che un diritto e un'aspirazione etica irreale e contraditoria, che si risolve nel vuoto e nell'arbitrio. Non addurremo, come sarebbe facile, a conforto della nostra tesi, proverbî, massime ed esempî storici; ma non sappiamo tenerci dal ricordare ancora una volta una vecchia e assai significante novellina di Franco Sacchetti: quella del « bel detto » di messer Ridolfo da Camerino. Un nipote del quale « era stato a Bologna ad apparar legge ben dieci anni; e, tornando a Camerino, essendo diventato valentissimo legista, andò a vicitare messer Ridolfo. Fatta la vicitazione, disse messer Ridolfo: — E che hai fatto a Bologna? — Quelli rispose: — Signor mio, ho apparato ragione. — E messer Ridolfo disse: — Mal ci hai speso il tempo tuo. — Rispose il giovane, ché gli parve il detto molto strano: — Perché, signor mio? — E messer Ridolfo disse: — Perché ci dovei apparare la forza, che valea l'un due. — Il giovane cominciò a sorridere: e, pensando e ripensando, egli e gli altri che l'udirono, vidono esser vero ciò che messer Ridolfo avea detto »[1].

Il paragone tra diritto e linguaggio. Grammatiche e codici.

In ultimo, possiamo anche qui stabilire un parallelo e un'analogia tra l'attività pratica e la teoretica, tra i problemi della Filosofia del diritto e quelli della Logica e dell'Estetica. È stato piú volte accennato dai teorici del giure un paragone tra il diritto e il linguaggio, con intento assai buono ma con esecuzione difettosa, perché si soleva poi concepire il linguaggio del pari che il diritto in modo astratto ed empirico. Chi volesse riprendere quell'abbozzo di paragone, farebbe cosa assai utile, se insistesse sul fatto che, com'è stato impossibile intendere quel che sia veramente il linguaggio fintanto che sono state scambiate per la realtà di esso le grammatiche e i vocabolarî, cosí non

---

[1] *Novelle*, XL.

sarà possibile nulla intendere del diritto fintanto che si abbia l'occhio alle leggi e ai codici, o, peggio ancora, ai comenti dei giuristi; ossia talvolta alla volizione meramente astratta, tal'altra a ciò che non è per niun conto atto volitivo, ma semplice elaborazione di schemi e di concetti generali.

Logica e linguaggio; morale e diritto.

Solamente quando il diritto appaia come opera individuale e continuamente nuova, solamente quando l'attenzione sia rivolta allo spettacolo pieno della vita reale e non esclusivamente alle astrazioni dei legislatori, è possibile proporsi il problema: in che mai quest'opera giuridica coincida e in che cosa diverga da quella morale. E anche qui il paragone col linguaggio si prova calzante; perché, come il linguaggio non è logicità, e nondimeno il pensiero logico non si fa concreto se non col parlare, così l'attività morale non può vivere se non traducendosi in leggi e istituti e in attuazione di leggi e istituti, cioè nell'attività giuridica ed economica.

Storia del linguaggio, come storia letteraria e artistica; storia del diritto, come storia politica e sociale.

Infine, al modo stesso che la storia di una lingua è sempre arbitraria e astratta fintanto che si consideri per sé, fuori delle opere in cui la lingua si è incarnata, epperò la vera storia di una lingua è quella della sua poesia e letteratura, così la *vera storia del diritto di un popolo* (del diritto realmente eseguito, e non di quello solo formolato nelle leggi e nei codici, e che spesso è rimasto più o meno lettera morta), non può non essere tutt'uno con la *storia sociale e politica di quel popolo*: storia tutta giuridica ossia economica, storia di *bisogni* e di *lavoro*.

VI

ANNOTAZIONI STORICHE

Distinzione tra morale e diritto, e sua importanza per la storia del principio economico.

La storia della distinzione di morale e diritto ha importanza che supera questo problema particolare, appunto perché nel corso di essa si affaccia a piú riprese l'esigenza di una filosofia della forma a e t i c a o premorale dello spirito pratico, e anzi di tale esigenza quei tentativi di distinzione si possono considerare come l'indizio piú forte tra gli altri già da noi passati in rassegna (teorie della politica, della facoltà appetitiva inferiore, delle passioni, ecc.)[1]. Ma, d'altra parte, per l'ostinatezza a voler risolvere quel problema coi mezzi offerti dalle idee tradizionali, il rapporto tra diritto e morale, tante volte vanamente definito, ha preso l'aspetto di un rompicapo, argomento inesauribile di dissertazioni inconcludenti. Emanuele Kant, quando volle porgere un esempio caratteristico della difficoltà delle definizioni, si restrinse per l'appunto a ricordare: che i giuristi cercavano sempre, ma non erano riusciti ancora a trovare, una definizione del diritto[2]. E ai giorni nostri un giurista filosofo (il Jhering) ha chiamato la definizione del diritto e

---

[1] Si veda sopra pp. 265-74.

[2] *Krit. d. rein. Vern.*, ed. Kirchmann, p. 572.

della sua differenza dalla morale il «Capo Horn», il Capo delle tempeste (o dei naufragi?) della scienza giuridica.

Indistinzione fino al Tomasio.

Il problema dottrinale di quella distinzione è per altro relativamente recente; e non a torto la storia della Filosofia del diritto si è fatta risalire a Cristiano Tomasio, ossia non piú in su della fine del secolo decimosettimo[1]. Fino a quel tempo, non si può dire che si possedesse una vera e propria Filosofia del diritto. I trattati sul diritto e sulla legge e sullo Stato, per quel tanto che contenevano di filosofico, appartenevano all'Etica; e non solamente perché le due scienze erano di solito riunite negli stessi libri, ma perché i concetti di esse due fluivano l'uno nell'altro. Le speculazioni dell'antichità mostrano anche qui il medesimo carattere di pensiero ingenuo, che si è già notato in altri casi analoghi; e sarebbe perciò poco corretto ricostruire, per esempio, una filosofia moralistica del diritto in Platone sul fondamento della teoria esposta nel *Gorgia* circa la brama di scontare la pena che dovreb'essere nel reo, simile a quella del malato pel farmaco che lo libererà dal male[2]. Anche le ricerche di Aristotele sulla giustizia (che è forse quanto di meglio il mondo classico abbia trasmesso sull'argomento) considerano la giustizia in senso stretto come virtú tra le virtú[3], la quale non avrebbe perciò intrinsecamente maggiore ragione di distinguersi dalle altre virtú di quel che queste abbiano di distinguersi tra loro. Le pompose definizioni dei giuristi romani, che formano ancora le delizie delle scuole di giurisprudenza e della eloquenza da tribunali, confermano tutt'al piú l'identificazione che si soleva fare del diritto con l'eticità e talvolta con l'universo scibile e fattibile.

---

[1] LASSON, *System der Rechtsphilosophie* (Berlin, 1882), p. 2.

[2] *Gorgia*, 476-8.

[3] *Eth. Nicom.*, l. V, cc. 1-2.

Appena un barlume della distinzione si può rintracciare nelle dispute se il diritto sia per natura o per convenzione; e nel concetto di un ἁπλῶς δίκαιον, contrapposto a quello di un πολιτικὸν δίκαιον, che s'incontra in Platone e piú esplicitamente in Aristotele[1], e che Cicerone rese popolare, parlando della *recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*, di un diritto, che non si attinge alle XII Tavole o all'Editto pretorio, ma *ex intima philosophia*, e delle leggi che sono, invece, *varie et ad tempus descriptæ populis*, onde hanno nome di leggi *favore magis quam re*[2]. Questa rozza distinzione tra un diritto naturale e un diritto positivo, tra un diritto assoluto e uno relativo, questo concetto di un diritto ideale collocato di fronte al reale, o di cui quello reale sia imperfetta e parziale traduzione, ricompare anche in Tommaso d'Aquino e in altri scolastici. E niente di piú si rinviene nei filosofi o pubblicisti (Grozio e seguaci), che fondarono il cosiddetto Diritto naturale. Vero è che si suol dare il vanto a questa scuola di avere distinto il diritto dalla morale e dalla religione; ma è appena necessario spiegare che cosí dicendo s'intende riferirsi alle grosse questioni sociali e politiche, le quali in Europa nei secoli decimosesto e decimosettimo presero aspetto di guerre di religione: onde quella cosiddetta distinzione, benché fosse risultato di lunghe lotte e ritenesse gran valore pratico come segno di accaduta trasformazione sociale, non ha valore dottrinale. L'idea dell'autonomia dell'attività giuridica manca nel profondo trattato del Vico sul Diritto universale, in cui è soltanto una distinzione affatto empirica tra *virtus* e *iustitia*, delle quali la prima *cum cupiditate pugnat* e la seconda *utilitates dirigit et exæquat*, e nascono entrambe dalla *vis veri* ossia dalla *ratio humana*,

---

[1] *Eth. Nicom.*, V, cc. 7, 9; *Magna moralia*, I, c. 34.

[2] *De republ.*, III, c. 22; *De legibus*, II, c. 5.

e, poiché tutte le virtú si congiungono tra loro e nessuna persiste da sola (*nulla virtus solitaria*), cosí in fondo *virtus* e *iustitia* fanno tutt'uno [1]. L'opera del Vico, recante una nuova concezione del rapporto tra ideale e storia, e originalissime applicazioni alla storia specialmente romana, quando poi viene considerata sotto aspetto della Filosofia del diritto, rimane un'Etica [2]. Né, d'altro canto, il problema della natura del diritto poteva formare davvero oggetto d'indagine da parte degli utilitarî (Hobbes, ecc.); presso i quali, se non si ebbe il disperdimento del diritto nella morale, ciò accadde non perché l'uno venisse distinto dall'altra, ma perché la morale stessa veniva negata in quel che aveva di proprio, e il problema della distinzione cadeva, perché ne cadevano i termini.

Tomasio e seguaci.

II. Cristiano Tomasio offerse il pomo della discordia, o, come anche si potrebbe dire, gettò nella trattazione del diritto il lievito del progresso, quando distinse tre forme del *rectum*: il *iustum*, l'*honestum*, il *decorum*, contrapponendo il primo agli altri due, il *forum externum* all'*internum*, e assegnando al diritto e alla giustizia il carattere della coercibilità [3]. La formola ebbe fortuna inaspettata e rapida, e diventò corrente nella scuola: il Gundling, per es., definiva il diritto come « l'ordinamento delle relazioni esterne » [4].

Kant e Fichte.

E si trova poi svolta compiutamente e ragionata con tutto il rigore consentito dalla sua erroneità nelle dottrine del

---

[1] *De uno univ. iur. princ.*, §§ 41, 43, 86.

[2] [Che un avviamento di distinzione tra diritto e morale sia nel Vico e debba cercarsi nel suo oscuro concetto del c e r t o, contrapposto a quello del v e r o del diritto, mi è accaduto di scorgere poi, studiando piú accuratamente la *Scienza nuova*; e questa interpetrazione ho svolta nella mia *Filosofia di Giambattista Vico* (1911, 2ª ed. 1922), cap. VIII].

[3] *Fundamenta iuris nat. et gentium* (1705).

[4] WINDELBAND, *Geschichte d. Phil.*², p. 424.

Kant e del Fichte, che per questa parte son da tenere come i maggiori scolari del Tomasio. Il Kant contrappone legalità a moralità; l'imperativo giuridico si esprime per lui nella formola dell'« agisci esteriormente » (*handle aüsserlich*), e il diritto è congiunto con la facoltà di costringere (*zwingen*). Donde le sue dottrine spesso amoralistiche circa i singoli istituti giuridici, come si vede segnatamente in quel che dice dello Stato, del matrimonio e della pena; seguite dal Fichte, il quale pel solo matrimonio faceva qualche riserva, considerandolo come istituto che è società non solamente giuridica, ma altresí naturale e morale [1]. E nondimeno il diritto era pel Kant qualcosa che sorpassava la volontà e utilità individuale: il complesso delle condizioni onde l'arbitrio dell'uno può essere riunito con l'arbitrio dell'altro, secondo una legge universale di libertà [2]. Similmente il Fichte concepiva il diritto come affatto libero da ogni miscuglio di morale, come un ordine oggettivo, che sorge dall'individuo, il quale, affermando con coerenza sé stesso e la propria libertà, afferma insieme gli altri individui e la loro libertà [3]. Entrambi i filosofi serbavano a questo modo il concetto moralistico del legale e del *iustum*: il diritto, per armato che sia di forza costrittiva, non è mai per essi la sola forza, ma è l'ordinamento esterno della libertà, la giustizia. Il Kant esclude esplicitamente la forza in quanto costitutrice del diritto, e parla di una « forza senza diritto »; e tanto lui quanto il Fichte fanno sgorgare la coercibilità non dalla natura stessa della forza volitiva, ma dalla violazione dell'ordine. È giusto (dice il Kant) respingere con la forza la forza che si vorrebbe fare alla libertà; il diritto di coercizione (ripete il Fichte) è fondato

---

1 *Grundl. d. Naturr.* (1796), append., sez. I.

2 *Metaphys. d. Sitten*, 1797, ed. Kirchmann, pp. 31-5.

3 *Grundl. d. Naturr.*, P. I, sez. I.

soltanto sulla violazione del diritto originario. Ma che cosa sia codesta pura legalità e giustizia e codesta coesistenza e armonia di arbitrî, rimane oscuro; che cosa sia la forza, e perché e come si congiunga con l'ordine morale, non forma oggetto d'indagine. La distinzione della sfera giuridica dalla morale è annunciata e proclamata cosí altamente come forse né prima né poi fu mai fatto; ma annunciare e proclamare non è eseguire, e, mutato il diritto in un ordinamento piú o meno razionale da identificare col concetto di giustizia, non si vede come esso possa dirsi davvero indipendente dalla morale. A concepire l'attività giuridica, pura di ogni concetto di moralità o immoralità, il Kant e il Fichte erano impediti dall'ufficio che assegnavano alla coazione (simbolo del diritto), la quale veniva da essi sottoposta alle esigenze etiche. In questa incertezza non può mancare e non manca nemmeno il pensiero, che il diritto sia qualcosa di storico e transitorio; e come già lo Spinoza diceva che « *si cum humana natura ita comparatum esset ut homines id, quod maxime utile est, maxime cuperent, nulla esset opus arte ad concordiam et fidem* », cosí il Fichte teneva lo Stato giuridico come semplice Stato di necessità, opposto allo Stato di ragione, e, nel caso della perfezione ossia del completo accordo di tutti nel fine comune, « lo Stato (egli diceva), come forza legislatrice e di costrizione, sparisce » [1].

Hegel.

Il Fichte, nella fase ulteriore del suo pensiero, fece altri passi verso una piú stretta comunione del diritto con la morale. Ma la piena risoluzione del primo nella seconda si osserva nel sistema dello Hegel, benché a questo filosofo si soglia fare l'opposta censura, che egli risolva la morale nel diritto. Lo Hegel, anzitutto, non vuol sapere del con-

---

[1] Spinoza, *Tract. pol.*, c. 6, § 3; Fichte, *System d. Sittenlehre*, § 18 in fine.

cetto di forza nel diritto: i fatti di forza e violenza, come il rapporto di schiavo a padrone, appartengono a una cerchia che è di qua da quella del diritto, allo spirito soggettivo, a un mondo nel quale il torto può essere ancora diritto. Che nel diritto positivo s'incontri la violenza e la tirannia, è cosa accidentale al diritto e non ne altera la vera natura. Per lo Hegel la coazione nasce, come pei suoi predecessori, solamente quale reazione alla violazione del giusto, ed è perciò violenza conservatrice della libertà, soppressione della prima violenza. « Definire il diritto astratto e rigoroso come diritto a cui si possa costringere, significa (egli scrive) guardarlo in una conseguenza, la quale ha luogo solamente per la via traversa del torto ». Ma c'è di più: il diritto astratto, che forma il primo momento nella filosofia hegeliana della pratica, è irreale; gli si contrappone il secondo momento, la moralità, anch'essa astratta e irreale, buona intenzione che non si è ancora incorporata nell'azione e nella vita: cosicché la realtà concreta si effettua solo nel terzo momento, che congiunge il diritto astratto e l'astratta moralità dell'intenzione, unificandoli nella vita sociale o ethos[1]. Da ciò si mostra che il momento puramente giuridico non ha effettiva autonomia spirituale; tanto che è messo sullo stesso piano della moralità astratta e irreale. In conseguenza di questa sua identificazione del diritto con l'eticità, lo Hegel si oppone al Kant e al Fichte nelle definizioni dei singoli istituti, e respinge la teoria coattiva e contrattuale dello Stato e quella (kantiana) del matrimonio come contratto stretto dagli individui circa l'uso reciproco dei loro corpi[2]; e la teoria coattiva della pena gli parve tale che riducesse questa a mero fatto economico, onde « lo Stato, come potere

[1] *Phil. d. Rechts*, passim, circa la forza e la violenza, §§ 3, 57, 94.
[2] Op. cit., § 158 sgg., 161, 258.

giudicante, aprirebbe un mercato con merci chiamate delitti, che sarebbero scambiabili con altre merci, e il codice darebbe il listino dei prezzi »[1].

Herbart e Schopenhauer.

Anche lo Herbart nega originalità al carattere di coazione nell'idea del diritto, che è una delle sue cinque idee pratiche, e propriamente « l'accordo di piú volontà pensato come regola che tolga il contrasto ». Nondimeno, in questa superficiale riduzione moralistica ricompare, tutt'a un tratto, non si sa come, il concetto di forza: la società per sussistere ha bisogno di un legame esterno, e perciò le si aggiunge la forza o potenza (*Macht*) e sorge lo Stato[2]. Le medesime contradizioni si vedono nello Schopenhauer, il quale, poste le due virtú della giustizia e della benevolenza, fa della pura dottrina del diritto un capitolo della morale, in cui la scienza specifica del diritto studia il rovescio della morale, e tutti i limiti, che questa dichiara insormontabili ove non si voglia operare il torto, considera come limiti, di cui non si può tollerare la violazione da parte degli altri e da cui si ha diritto di repellere gli altri. Sotto le denominazioni di « diritto » e « rovescio » si reintroduce anche qui la distinzione tra interno ed esterno. Ma il punto pericoloso è sempre il congiungimento del diritto con la forza, ossia con l'elemento estraneo alla morale; e a questo proposito lo Schopenhauer non sa offrire altro di piú e di meglio che un paragone. Come certe sostanze chimiche (egli dice) non si trovano mai pure e isolate, ma sempre in alcun miscuglio con altro elemento che dà loro la necessaria sodezza, cosí il diritto, « quando deve mettere piede nel mondo reale e dominarvi, ha bisogno di una piccola aggiunta di arbitrio e di forza che gli renda possibile (nonostante la sua natura, che è propriamente ideale e perciò eterea) di

---

[1] *Werke*, I, p. 371.

[2] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 48, 126-8.

operare e persistere in questo mondo reale e materiale senza svaporare e volare al cielo, come accade presso Esiodo »[1].

Rosmini e altri.

Il Rosmini, che non risolve la dualità dell'eudemonologia e dell'etica, considera il diritto non già come mero eudemonismo, ma come fatto eudemonistico che vien prodotto e riceve forma dalla legge morale; onde la scienza del diritto, a suo dire, « sta in mezzo all'Eudemonologia e all'Etica per guisa tale che con un suo estremo essa si attiene all'una e con l'altro all'altra ». Che cosa sia questa scienza « media », questo misto composto di Eudemonologia e di Etica, non sarebbe agevole spiegare; e molto meno s'intende come codesta scienza debba dirsi rispetto alle sue componenti « pienamente distinta », perché è invece chiaro che, se il diritto ha forma morale, è morale e non eudemonologico. E forse da questa difficoltà il Rosmini fu spinto a cercare un diverso criterio di differenziazione nel concetto del lecito e a definire il diritto « una facoltà personale e podestà di godere, operando e potendo, un bene lecito, che da altre persone non deve essere guastato »[2]: il che, inteso giuridicamente, è tautologico, e, inteso eticamente, è improprio. Con maggiore coerenza altri autori cattolici (per es., il Taparelli) lamentano la separazione dell'*ethos* dal *ius*, opera, a lor dire, del protestantesimo, e la restrizione del diritto a ciò che un uomo può esigere dagli altri esternamente o secondo la legge, onde accade di porre talora « nel novero dei diritti azioni che nell'agente sono vere colpe morali »; e mantengono per contrario la necessità di unificare morale e diritto, che è parte della prima, allo stesso modo che parte delle teorie geometriche sono la trigonometria e le sezioni coniche[3].

---

[1] *Werke*, I, pp. 441-5; cfr. V, pp. 259-60.

[2] *Fil. d. diritto* (Napoli, 1844), I, pp. 20-1, 88-9, 94-97.

[3] Taparelli, *Saggio teor. d. dir. nat.* (Palermo, 1857), in princ.

Stahl, Ahrens, Trendelenburg.

III. Assai divulgate furono nelle scuole le dottrine dello Stahl, dell'Ahrens e del Trendelenburg. Il primo dei quali divide l'operare etico dell'uomo in due sfere, diverse per contenuto e carattere, in modo conforme alla doppia relazione dell'esistenza umana individuale e sociale, e con due forme d'imperativi, quello della volontà individuale, della religione e della morale, e l'altro che tende a plasmare la vita sociale, l'imperativo del diritto. Ma è agevole riconoscere sotto questa terminologia la teoria dell'esteriorità (socialità, diritto) e dell'interiorità (individualità, morale). Poco diversamente, l'Ahrens fa rientrare il diritto nell'Etica, scienza fondamentale; e, considerando che la buona intenzione, la virtú, non basta ad assicurare all'uomo quel complesso di beni materiali e spirituali dei quali hà bisogno, deduce da ciò un secondo modo di attuazione, che porta al conseguimento del bene e alla sua reale esistenza nella vita. Il Trendelenburg (che rimpiange lo smarrito concetto classico dell'identità di Etica e Diritto e giudica inizio di decadenza il tempo in cui si cominciò a distinguere tra le due forme) scopre nel diritto tre aspetti, il logico, l'etico e il fisico (coazione)[1], ma, come si vede, non punto l'aspetto che gli è proprio, quello economico o giuridico che si chiami.

Utilitaristi.

Per le ragioni già dette non è il caso di soffermarsi sulle teorie degli utilitaristi del Sette e dell'Ottocento, dei quali ultimi rappresentanti celebri furono in Inghilterra il Bentham, l'Austin e lo Spencer. Nella scuola utilitaria è da annoverare anche il tedesco Kirchmann, che risolve la morale nel rispetto non della legge, ma della persona del legislatore: rispetto che si converte in quello verso la

---

[1] Stahl, *Rechts-u. Staatslehre*² (Heidelberg, 1845), l. II, c. 1; Ahrens, *Dr. natur.* (trad. ital., Napoli, 1860), I, p. 219 sgg.; Trendelenburg, *Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik* (Lipsia, 1860).

legge « per una peculiarità della natura umana, in conseguenza di lungo esercizio e abitudine ». Il diritto sarebbe « un collegamento di piacere e moralità, o che il primo prenda in aiuto la seconda o la seconda il primo, nei casi in cui l'efficacia isolata dell'uno e dell'altra si mostri insufficiente »: un miscuglio, insomma, e non un principio originale. Né dall'utilitarismo seppe uscire (nonostante le sue profonde conoscenze giuridiche e il vivace ingegno) il Jhering, il quale si sforzò per altro di dare alla sua teoria una propria impronta, dicendola oggettiva rispetto alle consuete teorie utilitarie, ma rimanendo sempre debitore nell'impegno che prese di dimostrare come da simile concezione venga fortificata « la piú pura idealità dell'Etica ». Vacillando la base stessa, le distinzioni poste dal Jhering tra ricompensa, coazione, dovere e amore, vacillano anch'esse e restano prive di vera giustificazione [1].

Trattatisti recenti.

IV. Percorrendo gli altri recenti filosofi del diritto, non è dato incontrarvi concetti originali, che gareggino con quelli del Kant, del Fichte e dello Hegel. Per il Lasson, la Filosofia del diritto è parte dell'Etica, coordinata ad altre tre parti, la filosofia del costume, la filosofia morale o dottrina delle virtú, e la dottrina dell'ethos o della personalità etica. Il diritto è il primo di questi quattro momenti etici, e si riferisce al volere dell'uomo come volere essenzialmente ancora naturale; la ragione vi si aggiunge come forza determinatrice e limitatrice, che dapprima è soltanto esterna; fine del diritto è garantire le condizioni della vita comune, in quanto condizioni per tutti gli scopi umani. Lo Steinthal riconosce che il diritto « ha indubbiamente un carattere di esteriorità, che è affatto opposto all'interiorità dell'Etica; onde quando non viene appreso nella

---

[1] Kirchmann, *Grundb. d. Rechtes u. d. Moral* [2] (Berlino, 1873), pp. 107-114; v. Jhering, *Der Zweck i. Recht* (I[2], 1883; II[3], 1886).

sua profonda natura, c'è in esso qualcosa che ripugna al sentimento morale »; nondimeno, il diritto è nient'altro che « il sistema dei modi di coazione mercé cui debbono venire assicurati gli scopi etici sociali ». Lo Steinthal dice ancora che « l'etica è come un fiume, e il diritto come il letto del fiume »: paragone che si può variamente interpetrare come tutti i paragoni, e che per nostro conto saremmo disposti a trovare eccellente, se ci si concedesse che come il letto del fiume, quando resta a secco, è pur sempre letto d'un possibile fiume, così il diritto può concepirsi privo di moralità ed essere pur sempre diritto. Ma il significato in cui lo Steinthal adopera quel paragone, è semplicemente il medesimo della dualità d'interno ed esterno, cioè della distinzione dell'indistinguibile; sicché gioverebbe piuttosto controsservare che il letto del fiume e il fiume non sono due cose, ma una sola, perché un fiume senza letto non può esistere, e un letto senza fiume non è letto di fiume. Lo Schuppe nega che il diritto e lo Stato comandino mai ciò che è immorale; ma afferma pure che, nondimeno, essi restano inferiori alle esigenze della morale, perché diritto e Stato si riferiscono agli io individuali nella loro concretezza spaziale-temporale, ma non penetrano in quella profondità che è la « coscienza in universale ». Il concetto etico del diritto prepondera nel Wundt, che non sa pensare altro oggetto del diritto soggettivo e dell'oggettivo, se non la moralità; e parimente il Cohen non riconosce alla scienza del diritto altra indipendenza se non quella di scrivere in concetti, e organizzare come sistema di concetti, il diritto eternamente non scritto, la legge morale[1].

---

[1] Lasson, op. cit.; Steinthal, *Allg. Ethik* (Berlino, 1885), pp. 135-8; Schuppe, *Ethik u. Rechtsphil.* (Breslau, 1881), pp. 283-4; Wundt, *Ethik*² (Stuttgart, 1892), p. 565 sgg.; Cohen, *Ethik d. reinen Willens* (Berlino, 1904), p. 567.

Come si vede, se i nomi degli autori, e talvolta la terminologia che essi adoperano, variano, i pensieri che si alternano o si combinano in queste dottrine sono sempre i medesimi. Il Rümelin, che prese a criticare una lunga serie di definizioni del diritto, da quella del Kant in giú, rimprovera al Kant di avere troppo distinto il diritto dalla morale, e ad altri (Ahrens, Stahl, Trendelenburg) di avere distinto troppo poco; e alla fine propone a mo' di saggio questa sua definizione: « L'ordinamento giuridico ha l'assunto di assicurare a un popolo quella parte del bene, che è adatta a venire attuata da una forza sociale secondo norme universali ». Il Jellinek distingue le norme del diritto da quelle della religione, dell'eticità e del costume, per mezzo di tre caratteri: *a*) perché sono norme per la condotta esterna degli uomini tra loro; *b*) perché provengono da una riconosciuta autorità esterna; *c*) perché la loro obbligatorietà è garantita da poteri esterni. Lo Stammler attribuisce ufficio secondario alla coazione, e, senza identificare apertamente giustizia e moralità, stima che abbiano un medesimo territorio sul quale operano con metodi diversi, perché il perfezionamento dell'animo, del carattere e del pensiero, oggetti della moralità, sono cose distinte dal retto comportarsi, che è della giustizia. E, imitando il giro di frasi di una famosa proposizione della *Critica della ragion pura*, conclude col formolare il seguente rapporto: « La giustizia senza l'amore è vuota, la compassione senza una retta norma è cieca ». Piú francamente pone il centro del diritto nella morale il francese Duguit, pel quale il diritto è affatto diverso dalla forza, e non è la politica, ma il limite della forza, la coscienza della solidarietà umana, alla cui regola tutti sono sottoposti, individui e Stato, deboli o forti, governati e governanti. I filosofi francesi del diritto si oppongono per tradizione alla scuola tedesca, nella quale è preminente il

carattere della forza, cosicché la filosofia giuridica francese prende talvolta (per esempio, nel Fouillée) verso la scuola tedesca un atteggiamento analogo a quello, che la « generosa » scuola economica francese prendeva, come sappiamo, verso gli egoistici economisti inglesi. E, tanto perché a questa rassegna di scrittori recenti non manchi qualche nome italiano, ricorderemo il Miraglia, il quale ripete la vecchia partizione kantiana, rendendola ancora più empirica: « La morale e il diritto sono parti dell'Etica, perché il bene si può svolgere principalmente nell'intimità dei rapporti della coscienza, o può invece esplicarsi a preferenza nelle esterne relazioni tra uomo e uomo e tra uomo e cosa »; e il Vanni, che in codesto empirismo infonde un po' di evoluzionismo positivistico, affermando che, in origine, il diritto non era distinto dalla morale, ma che poi via via si venne differenziando, e ora ha ufficio particolare di tutela e di garanzia: « il minimo etico (egli dice) si è limitato a garantire, del campo etico, quel che più direttamente è necessario al mantenimento della vita in comune, lasciando ad altre forze il cómpito di regolare quel che c'è di più individuale nella vita ». E via dicendo, perché sembra che ora basti [1].

Contradizioni stridenti. Stammler.

Tale è la contradizione, in cui ancora ai nostri giorni si dibatte la Filosofia del diritto. Il diritto non è giudicato identico all'eticità, ma nemmeno semplicemente diverso; è considerato identico e diverso insieme, ma quale sia l'elemento di diversità non si riesce a fermare mercé i

[1] Rümelin, *Reden u. Aufsätze*, nuova serie (Freiburg i. B., 1881), p. 342; Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (Berlino, 1900), p. 302 sgg.; Stammler, *Lehre v. richtig. Rechte* (Berlino, 1902); Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Paris, 1901); Fouillée, *L'idée moderne du droit en Allem., en Angl. et en France* (Paris, 1876); Miraglia, *Fil. d. dir.* (Napoli, 1903), p. 80; Vanni, *Lez. d. fil. d. dir.* (Bologna, 1904), pp. 113-114.

concetti dei quali si fa uso, di esteriorità, di coazione e altrettali: il pensiero di una differenza tra le due forme non viene rigettato, ma nemmeno è determinato. E codesta è condizione illogica, che si manifesta aperta nel contrasto delle due giustizie o dei due diritti. Il Rümelin parla di una giustizia ideale, pura, che prescinde dal dato e giudica sulle immediate impressioni del sentimento; e di una giustizia realistica, razionale, empirica, disciplinata e sviluppata: due giustizie, che debbono, a suo parere, operare congiunte[1]. Altri, indagando i rapporti tra quei due concetti di un unico fatto e non riuscendo a vincere la difficoltà, sforzano la logica, distinguendo tra concetto e ideale del diritto, o (come diceva il Vanni) tra concetto logico e concetto delle esigenze razionali del diritto: quasi un concetto possa essere veramente logico se non derivi da esigenze razionali, e queste possano avere validità se non siano il concetto stesso della cosa. Peggio ancora lo Stammler afferma l'identità del diritto col diritto morale, e del diritto mero col diritto immorale, giungendo alla già criticata divisione del diritto effettivo (*gesetzes*) in due classi di « diritto retto » (*richtiges Recht*) e di « diritto non retto »; e « diritto retto (egli dice) è un diritto effettivo, il cui contenuto di volontà possiede la proprietà dell'essere retto. Onde il diritto retto sta al diritto effettivo come una specie al genere »[2]. Meditare questo schema divisorio è la via più breve per giungere alla persuasione del fallimento della Filosofia del diritto, quale essa si è svolta e si poteva svolgere sui presupposti logici finora ammessi. Come risultato del movimento di studî dal Tomasio ai recentissimi non resta altro che il problema stesso, originato dallo defini-

---

[1] Rümelin, op. cit., pp. 176-202. Cfr. Lasson, p. 215 sgg.

[2] Op. cit., p. 22. Cfr. Bergbohm, *Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie* (Lipsia, 1892), I, pp. 141-147 *n*.

zioni del Tomasio, è diventato, di certo, per le posteriori dispute e indagini assai piú ricco e piú acuto e tormentoso, ma non già superato e risoluto.

Il valore della legge.

V. Minore attenzione è stata rivolta al concetto di legge, sul quale non era possibile recare piena luce se non dopo che si fosse, da una parte, saldamente stabilita la teoria dei concetti astratti (rappresentativi o di classe) nella loro differenza dai concetti universali, e, dall'altra, criticato e dissipato il confusionario carattere sociale e politico attribuito alle leggi. Per altro, le difficoltà, che quel concetto recava seco, furono notate piú volte fin dall'antichità, perché in un dialogo di Alcibiade con Pericle, serbatoci nei *Memorabili*, si agita la questione: « se leggi siano tutte le leggi o solamente quelle giuste », e si toglie a dimostrare che non basta che una legge sia legge perché debba essere osservata [1]. Ma codesti, come altri dibattiti della filosofia greca, non sono condotti a una vera conclusione. Il *Critone*, per es., piuttosto che tesi filosofica, è una stupenda opera d'arte, la quale rappresenta al vivo la condizione d'animo di Socrate e il pregio sommo ch'egli dava alle leggi e all'ordine sociale; ma la ragione che vi si trova addotta dell'ubbidienza dovuta alle leggi, e che è riposta nell'avere l'individuo espressamente o tacitamente accettato di rimanere nell'ámbito di un determinato Stato, tien del sofistico. Anche nell'antichità fu avvertita l'esigenza di temperare la rigidezza delle leggi mercé il concetto dell'equo, τὸ ἐπιεικές, che Aristotele definiva « correzione della legge dove pecca pel suo carattere di generalità » (ἐπανόρθωμα νόμου ῇ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου) [2]. Ma, col concetto dell'equo, non si usciva dall'empirismo: la legge pecca di astrattezza non qualche volta, ma sempre, o piuttosto non pecca

Nell'antichità.

[1] *Mem.*, I, 2, 40 sgg.

[2] *Eth. Nicom.*, l. V, c. 11.

mai, perché il suo ufficio è proprio in quell'astrattezza.

Diderot.

Nei tempi moderni la gravità dei conflitti interiori, che nascono cosí dall'osservare come dal non osservare la legge, fu sentita ed espressa dal Diderot nel suo *Entretien d'un père avec ses enfants sur le danger de se mettre au-dessus des lois.* « *Mon père* (dice alla fine di quel dialogo uno dei figliuoli), *c'est qu'à la rigueur, il n'y a point de lois pour le sage.... — Parlez plus bas.... — Toutes étant sujettes à des exceptions, c'est à lui qu' il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir. — Je ne serais pas trop fâché* (conclude il padre), *qu' il y eût dans la ville un ou deux citoyens, comme toi; mais je n'y habiterais pas, s'ils pensaient tous de même* »[1].

Romanticismo.

L'atteggiamento di ribellione contro le leggi si manifestò nel pensiero e nella letteratura tedesca col preromanticismo dello *Sturm und Drang* (per es., nei *Räuber* dello Schiller), e col romanticismo propriamente detto, quando sorsero, tra l'altro, teorie limitative dello Stato, come quelle di Guglielmo di Humboldt, e teorie delle libere relazioni sessuali, come quelle della *Lucinde* di Federico Schlegel. Nella *Lucinde* regna un grande orrore pei costumi borghesi e per ogni maniera di costrizione, propugnandosi in cambio relazioni sessuali con donna, figli, amore e fedeltà, ma senza matrimonio. Con grande nobiltà d'animo rappresenta quest'atteggiamento il Jacobi in parecchi suoi scritti, e segnatamente nel *Woldemar* (1779, 1794-6), che è forse la più vivace protesta che si sia mai levata in nome dell'iniziativa dell'individuo contro l'oppressura della legge: contro « la costrizione e la violenza che usi, costumi, abitudini esercitano, e contro coloro che non pensano se non per mezzo di quelle leggi, e le con-

Jacobi.

---

[1] *Œuvres*, ediz. Assézat e Tourneux, V (Paris, Garnier, 1875), pp. 307-8.

siderano come sacre con animo risoluto e mente inerte », celebrandosi in sua vece « quell'ardito spirito eroico, che si solleva di sopra le leggi e la morale comune, per produrre un nuovo ordine di cose ». Ciò che è bene, dice all'uomo immediatamente e solo il suo cuore; solo il suo cuore, solo il suo istinto può dirglielo immediatamente; e amarlo è la sua vita. Ciò che conduce al bene, glielo apprende a conoscere e a praticare la riflessione, e l'abito poi gli rende propria e gli rassoda l'acquistata saggezza ». Codesta iniziativa individuale (si obbietta) può dare appiglio a fraintendimenti e ad abusi. Senza dubbio, risponde il Jacobi; ma ciò che non può essere frainteso ha scarso significato, e ciò che non può essere abusato ha poca forza per l'uso ». Gli uomini si ripartiscono in due classi: « gli uni esagerano la paura, gli altri il coraggio e la speranza; quelli, i circospetti, sono sempre dubbiosi, temono la verità, perché può essere fraintesa, temono le grandi qualità, l'alta virtú, a cagione delle deviazioni alle quali può dar luogo, e hanno sempre innanzi agli occhi solamente il male; questi, gli arditi (che si potrebbero chiamare irriflessivi nel senso platonico), si comportano con minore esattezza, non sono altrettanti perplessi, si affidano più alla parola del loro cuore che ad alcuna parola esterna; edificano più su virtù che sulla virtú, la quale d'ordinario si fa troppo a lungo aspettare. Essi si domandano talora con l'Young: — O che, forse, la virtú sola è battezzata e le passioni sono pagane? ». Se io (dice ancora il Jacobi) debbo attenermi a una di queste classi, prescelgo la seconda. « Sí (esclama altrove, contrastando l'astrattezza kantiana), sí, io sono l'ateo e l'empio che, contro il volere che niente vuole, voglio mentire, come Desdemona mentí morendo; voglio mentire e frodare, come Pilade, quando si spacciò per Oreste; voglio uccidere, come Timoleone; rompere leggi e giuramenti, come Epaminonda, come Gio-

vanni de Witt; commettere suicidio, come Ottone; predare il Tempio, come David; sì, cogliere spighe il giorno di sabato, anche solo per questo che io ho fame, e la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge; per la sacrosanta coscienza che io ho in me, so che il *privilegium aggratiandi* per tali delitti contro la pura lettera della legge razionale, assoluta e universale è il proprio diritto sovrano dell'uomo, il suggello della sua dignità, della sua natura divina »[1]. Sono parole che sgorgano sincerissime, come sempre quelle del Jacobi, ma piuttosto espressioni di stato d'animo che teorie difendibili; e a ragione lo Hegel, circa le ultime ora riferite, notava: « Alla bellezza morale non può mancare nessuno dei due lati, né la sua vivezza come individualità, per la quale non ubbidisce al morto concetto, né la forma del concetto e della legge, l'universalità e oggettività, che è l'aspetto esclusivamente considerato dal Kant mercé l'assoluta astrazione e a cui sottopose la vivezza, soffocandola. Le parole del Jacobi circa la vivezza e la libertà della vita morale non escludono l'oggettività, ma nemmeno la affermano ». Donde il pericolo dell'atteggiamento romantico, che non aveva, in verità, bisogno di esortazioni come quelle del Jacobi, e troppo già preferiva l'operare magnanimo all'operare onesto, l'operare nobile a quello morale, e troppo era proclive a liberarsi dalla legge stessa sotto pretesto di liberarsi dalla lettera di essa. Contrapponendo osservazioni empiriche ad osservazioni empiriche, lo Hegel notava che gli esempî di violazione delle leggi in forza della divina maestà dell'uomo, recati dal Jacobi, erano condizionati dal temperamento naturale, da circostanze di fatto, e propriamente da casi di somma sventura e di somma e rara necessità, nei quali rari individui si trovano. « Sarebbe assai

Hegel.

[1] *Woldemar*, passim.

triste per la libertà, se essa non potesse provare la sua maestà e attuarsi se non in casi straordinarî di crudele dilacerazione della vita morale e naturale, e in individui straordinarî. Gli antichi, per contro, trovavano la somma moralità nella vita di uno Stato bene ordinato ». Lo Hegel ammetteva che l'affermazione del Jacobi, « la legge è fatta per l'uomo e non all'inverso », importasse una grande verità, quando s'intendeva alludere in quel modo alla legge positiva o statutaria; ma notava che anche l'inverso era vero, quando s'intendeva della legge morale considerata in universale, fuori della quale, separando da lei l'individuo, non restano se non appetiti e impulsi sensibili, che possono essere solamente mezzi per la legge [1]. Per altro questa giusta distinzione non è fatta ben valere nella filosofia dello Hegel, nella quale il motivo dominante è il rispetto alle leggi e la tendenza a polemizzare contro l'iniziativa individuale. Lo Hegel ripete moltissime volte con compiacimento il detto del pitagorico: che il miglior modo di educare un giovane sia di farlo cittadino di uno Stato retto da buone leggi; e osserva che gli Ercoli sono dei tempi primitivi e barbarici, e che alla virtù individuale poco campo rimane in tempi civili [2]. Egli fu avversissimo alla critica e alla ribellione contro l'autorità dello Stato, cose che non gli sembravano rispondenti alla realtà dello Spirito, perché, in fondo, tutti hanno caro l'ordine, e « bisogna distinguere il sentimento politico apparente da ciò che gli uomini veracemente vogliono, perché essi vogliono intimamente la cosa, ma s'indugiano sulle particolarità e si compiacciono nella vanità del censurare. Gli uomini hanno fiducia che lo Stato sussista e che soltanto in esso si attuino gli interessi particolari; ma l'abitudine rende poi loro invi-

[1] *Werke*, I, p. 52 sgg.; XVI, p. 21 sgg.

[2] *Phil. d. Rechts*, sez. II; passim; cfr. pp. 150, 153.

sibile quello sopra cui riposa l'intera nostra esistenza »[1]. C'è nello Hegel, oltre il filosofo, un politico e un moralista, pensoso degli eccessi rivoluzionarî e del disfrenamento romantico; ma, insomma, anche in lui si desidera la determinazione esatta dell'ufficio e dei limiti della legge positiva.

Dottrine recenti.

Manifestazioni dottrinali, che derivano dal concetto, o meglio dall'incerto concetto, di codesto ufficio e di codesti limiti, si sono avute anche in tempi recenti e assai varie; e si andrebbe per le lunghe a enumerarle e illustrarle tutte. Ne ricorderemo tre, assai lontane tra loro e disparate. La prima, che appartiene al campo politico e sociale, è la dottrina anarchica, avversa alle leggi di qualsiasi sorta, e che si argomenta di fondare filosoficamente quell'avversione[2]. Le altre due, che appartengono al campo piú propriamente giuridico, sono, da una parte, l'asserzione dell'importanza delle leggi e la deduzione del dovere che si ha a difenderne l'esistenza, anche dove le violazioni altrui non siano contrarie ai nostri interessi individuali o il difenderle ci costi sacrifizî individuali (il che fu argomento di un vigoroso libriccino del Jhering[3]); — e, in un diverso ordine di pensieri, la richiesta di una libera creazione della legge da parte del giudice (*die freie Rechtsfindung*), che ha dato origine a discussioni ancora ardenti, provocate piú direttamente da un libercolo del Kantorowicz (Gnæus Flavius)[4].

Il diritto naturale e la sua dissoluzione. La scuola storica del diritto.

VI. Se per questa parte non si è, dunque, molto guadagnato nella chiarezza dei concetti fondamentali, un indubbio progresso si è avuto per contrario nell'acquistata coscienza circa la mutabilità o storicità delle leggi e la

---

[1] Op. cit., § 268 *Zus.*

[2] Ampia esposizione italiana di tale dottrina in E. Zoccoli, *L'anarchia*, Torino, 1907.

[3] *La lotta pel diritto*, trad. ital., Milano, 1875.

[4] *La lotta per la scienza del diritto* (trad. ital., Palermo, 1908): cfr. *Conversazioni critiche* (Bari, 1918), I, 215-8.

conseguente contraditorietà dell'idea di un « Diritto naturale ». Questo, col suo complemento che era il catalogo dei « diritti innati », naturali e inalienabili dell'uomo, ebbe, per motivi politici e sociali, molta fortuna nel secolo decimosettimo, cresciuta al sommo nel seguente. Ma si può dire che la dottrina dei diritti innati, proprio nel momento in cui riceveva la piú solenne affermazione pratica nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, venisse confutata dal Kant, quando nella *Metafisica dei costumi* scriveva la proposizione che la libertà è l'unico diritto originario e innato, spettante all'uomo in forza della sua medesima umanità [1]. Le costruzioni del diritto naturale vennero perdendo poi nel sistema dello Hegel la loro rigidezza, perché diventarono categorie storiche della Eticità o *Sittlichkeit*, determinazioni degli spiriti dei varî popoli (*Volksgeister*), i quali sono a loro volta determinazioni dell'Assoluto o dell'Idea. Per questa parte (e prescindendo dal suo errore di voler filosofare e dialettizzare ciò che è storico o empirico), lo Hegel si congiunge strettamente con la scuola storica del diritto (Hugo, Savigny, ecc.). La quale ultima, nonostante l'esagerazione onde parve negar valore alle esigenze ideali del diritto, ebbe il non piccolo merito di scrollare la vecchia concezione del diritto naturale. Concezione che è rimasta dipoi nei libri di scuola per forza d'inerzia, ma piú o meno corrosa e pencolante; ovvero è stata serbata da scrittori cattolici (non solo dal padre Taparelli, ma anche dal Rosmini), scarsi di sentimento storico; o è riapparsa in altri ingegni antistorici sebbene evoluzionistici, nei positivisti (Spencer e Ardigò). Ma che il diritto naturale sia nient'altro che il diritto storico nuovo nella lotta del suo divenire, è persuasione formatasi ormai nella coscienza generale. Alla scuola storica si deve altresí il paragone tra la vita del diritto e la vita del linguaggio,

Il paragone tra diritto e linguaggio.

[1] *Metaphys. d. Sitt.*, p. 40.

preparato già dalle scoperte della Linguistica comparata, e sostanzialmente giusto, benché, come si è notato, si attenga alla forma grammaticale dell'una e dell'altra attività. E allo stesso paragone ricorreva per altri intenti, e con piú esatta enunciazione dei suoi termini, il Jacobi, nei luoghi già ricordati del *Woldemar*, dove, insistendo sulle infrazioni morali delle leggi, scriveva: « Per queste eccezioni, per queste licenze di alta poesia, la Grammatica della virtú non ha regole determinate, e perciò non ne fa motto. Nessuna Grammatica, e meno di tutte quella generale e filosofica, potrebbe chiudere in sé tutto quanto appartiene a un linguaggio vivente, e insegnare come in ogni tempo ogni dialetto si debba formare. Ma sarebbe dissennato affermare per questo, che ciascuno possa parlare nel modo che gli talenta ». E ancora: « La virtú è arte libera, e come il genio artistico dà leggi all'arte col suo fare, cosí il genio morale dà leggi al procedere umano: giusto, buono, nobile, eccellente è quel che l'uomo giusto, buono, nobile ed eccellente esercita, compie e produce in conformità del suo carattere; l'uomo inventa la virtú, procaccia alla dignità umana l'espressione adeguata e la genera »[1].

Il concetto di legge; e gli studî del Diritto comparato e della Dottrina generale del diritto.

VII. Il concetto di legge si è venuto nel pensiero moderno ampliando oltre la cerchia delle cosí dette leggi giuridiche e delle legislazioni e dei codici in cui era prima ristretto. E molti pregiudizî sono stati altresí dissipati dagli studî sul diritto dei popoli primitivi e delle tribú selvagge e barbare, dalla « Etnografia giuridica » o « Diritto comparato », come si suol chiamare; e in genere, e per varie cagioni, negli ultimi tempi i « fatti sociali » hanno richiamato sopra di sé maggiore interessamento che non quelli piú particolarmente « politici ». Una scuola, che si è manifestata in modi indipendenti e pur simili in Inghilterra (Austin,

---

[1] *Woldemar*, pp. 111, 416, e passim.

Sumner Maine, ecc.) e in Germania, dove ha preso nome di scuola della Dottrina generale del diritto (*Allgemeine Rechtslehre*, secondo la denominazione foggiata da Adolfo Merkel), elabora con somma diligenza il concetto di legge nelle sue classi e sottoclassi; e l'affinamento che essa compie dei concetti giuridici deve destare buone speranze, quando si ricordi che dall'analogo affinamento dell'Economia politica in Economia pura si è fatto passaggio prima alla Psicologia e poi alla Filosofia dell'economia. Per intanto, la letteratura della scuola, dominata com'è dai bisogni della giurisprudenza, serba carattere empirico o intellettualistico; e sono giuristi e non propriamente filosofi i suoi principali cultori: alla sottigliezza delle sue distinzioni e sottodistinzioni delle leggi non corrisponde l'esattezza e fecondità del concetto fondamentale, perché incerto e arbitrario rimane in essa quel che sia propriamente la legge. Il Bierling, per esempio, che tra codesti autori è forse l'ingegno piú filosofico, esclude preliminarmente dal concetto di legge i modi di comportamento dell'uomo verso Dio, verso sé stesso e verso gli animali; ma di ciò non arreca nessuna soda ragione, e solo per atto di arbitrio riesce dunque a restringere quel concetto al modo nel quale gli uomini si comportano tra loro, definendo il diritto in « senso giuridico », com'egli lo chiama, « tutto ciò in generale che uomini, viventi tra loro in una qualsiasi comunanza, riconoscono reciprocamente quale norma e regola di questa convivenza ». E senza alcuna deduzione e con nuovo atto di arbitrio introduce poi nel concetto cosí definito quello di « esteriorità », soggiungendo che « scopo del diritto è un determinato procedere esterno dell'uomo verso l'uomo »[1]. In queste dottrine è chiaro l'influsso della giurisprudenza e dei suoi empirici intendimenti.

---

[1] Bierling, *Juristiche Prinzipienlehre* (Freiburg i. B., 1894-8, 2 voll.).

Il legalismo e la casistica morale.

VIII. Il legalismo etico diventò grave ed aspro problema nel Cristianesimo per effetto del contrasto tra la sublime morale cristiana, tutta interiore, e la forma legalitaria che essa rivestì e che era in massima parte eredità del giudaismo. Nel mondo antico, di quel problema quasi non è traccia, appunto perché quel contrasto non fu mai acuto[1]. Di qui le difficoltà dibattute nella patristica e nella scolastica sulla « derogabilità » delle leggi divine, e le conseguenti distinzioni che si tentarono tra una vita morale « perfetta » e un'altra « imperfetta », tra i « precetti » e i « consigli »; e come nell'interpetrazione giuridica si suol ricorrere ai « precedenti », così in quei problemi etici si ricorreva agli esempi della Bibbia (che ne offriva, a dir vero, di non belli) sulle eccezioni fatte da Dio alla legge morale[2]. I bisogni pratici della confessione dettero poi origine a libri di casistica, dei quali si posseggono raccolte, *Summulæ casuum conscientiæ*, già dei secoli decimoquarto e decimoquinto. La Riforma si mostrò avversa a queste trattazioni: Lutero diceva che i teologisti morali avevano innanzi tutto spento negli uomini il timore di Dio, e poi avevano posto loro sotto le mani e i piedi soffici cuscini; e il Melantone lamentava che la Repubblica cristiana fosse onerata « *theologastrorum sententiis de conscientiæ casibus inestricabilibus, ubi nunquam non ex quæstione quæstio nascitur* », e li chiamava « *conscientiarum cauteria* »[3]. Ma l'insipidezza del legalismo fu manipolata in veleno insidioso dai gesuiti col loro probabilismo, del quale non mancarono precursori nel Medioevo, ma che aveva ricevuto forma precisa dal dome-

Il probabilismo e la morale gesuitica.

---

[1] Sidgwick, *History of Ethics*, Londra, 1892, p. 111 sgg.

[2] A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*, Perugia, 1906: cfr. *Conversazioni critiche* cit., I, 250-1.

[3] Not. stor. nella dissertaz. *De casuisticæ theologiæ originibus, locis atque præstantia* (unita col De Liguorio, *Theol. mor.*, ed. cit., pp. xxiv-lxxvi).

nicano Bartolomeo Medina nel 1577. Da quel tempo il probabilismo cominciò ad attorniarsi di copiosa letteratura, la quale si accrebbe di continuo nel corso del secolo seguente, scemando poi e decadendo nel decimottavo. E del secolo decimosettimo, cioè del periodo di maggior vigore della dottrina, è l'opposizione mossa dai giansenisti, di cui rimangono, insigne monumento letterario, le *Provinciali* del Pascal (1656). Ma se nei giansenisti e nel Pascal si riaffermava una coscienza morale piú pura e piú cristiana, e se in quella polemica si resero evidenti le assurde conseguenze alle quali il probabilismo metteva capo, non perciò l'errore di questo venne superato nel suo principio. Affinché ciò accadesse, era necessario da una parte togliere ogni residuo di utilitarismo teologico (il che tornava arduo o impossibile in un'Etica religiosa e trascendente, che serba sempre carattere mistico e irrazionalistico); e, dall'altra, abbandonare il legalismo. Ma lo stesso Pascal (che si appella a sant'Agostino) rimase sempre avvolto nella concezione legislativa della morale; onde parlava della legge del « non uccidere », che bisogna osservare rigorosamente, salvo nei casi stabiliti da Dio e nei particolari comandamenti che egli dà perché siano messi a morte taluni individui. La Chiesa cattolica, sempre accortamente politica, condannò senz'altro i rigoristi estremi, i quali vogliono che si segua sempre la legge, e i lassisti estremi, che a non osservare la legge credono bastare una ragione qualsiasi, ancorché leggiera e improbabile; lasciando che discutessero tra loro a perdifiato i partiti intermedi, cioè i rigoristi moderati, i probabilioristi o tuzioristi, gli equiprobabilisti e i probabilisti. A questi ultimi, i quali avvisano che si possa usare libertà sempre che vi siano ragioni probabili, quantunque meno probabili di quelle che militano a favore della legge, si accostò sant'Alfonso dei Liguori, il quale nella sua *Dissertatio de usu mo-*

derato opinionis probabilis [1] esponeva a questo modo l'argomento principale a sussidio della sua tesi: « *Peto ab adversariis, ut indicent (si possunt) ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter opiniones probabiles probabiliores sequi? Hæc lex quidem, prout universalis, deberet omnibus esse nota et certa: at quomodo ista lex certa dici potest, cum communis sententia doctorum, saltem longe maior illorum pars, post tantum discrimen absolute asserant, hanc legem non adesse? Usque dum igitur de tali lege dubitatum, opinio quod adsit hæc lex sequendi probabiliora, quamvis alicui videatur probabilior, nunquam tamen lex dici potest, sed appelanda erit mera opinio, utpote ex fallibili motivo deducta, quæ vim nequaquam habet, ut lex, obligandi* ». Codesta dottrina ha ancora ai nostri giorni propugnatori fermissimi tra i gesuiti (Cathrein [2], Lehmkuhl [3], ecc.).

La critica del concetto di lecito.

Ma se l'utilitarismo teologico è vinto dalla critica della trascendenza e dall'Etica idealistica, la liberazione dal legalismo, del quale è esponente il lecito o permissivo o moralmente indifferente, si fece strada nel Fichte e nello Schleiermacher; ché, per quanto riguarda il Kant, egli non trattò esplicitamente la questione, e da qualche sua parola si può argomentare, come si è già notato, che non abbandonasse del tutto il concetto del lecito [4]. Bene, invece, il Fichte in una nota al suo *Diritto naturale* scriveva: « Un diritto è evidentemente qualcosa di cui uno si può valere o no, e segue perciò da una legge meramente permissiva.... Il permesso non è dato espressamente dalla legge, e viene dedotto per interpetrazione dalla sua limitatezza. E la limitatezza di una legge si mostra nel fatto che essa è qualcosa di con-

Fichte.

---

[1] In *Theol. mor.*, I, pp. 10-24.

[2] *Moralphilosophie* [4], I, pp. 428-37.

[3] *Probabilismus vindicatus* (Freib. i. B., 1906).

[4] Si veda sopra p. 265. Cfr. anche *Krit. d. rein Vern.*, pp. 10-11 *n.*

dizionato. Non si vede, dunque, assolutamente come dalla legge morale, che comanda in modo incondizionato e che perciò si estende a tutto, possa mai venire dedotta una legge permissiva »[1]. E ciò che nel Fichte era semplice accenno si svolse in ampia dimostrazione nella memoria dello Schleiermacher *Sul concetto del lecito* (1826), che discacciava risolutamente il lecito dal campo dell'Etica, mettendone a nudo la natura affatto giuridica: « La sede originaria di questo concetto non può essere il dominio dell'Etica, nel quale non è ammissibile: esso appartiene al dominio del diritto e della legge positiva; e nella vita civile c'è originariamente qualcosa di lecito appunto in questo senso che c'è qualcosa di medio tra il comandato e il vietato, oggetto proprio della legge ».

Schleiermacher.

Per avere ignorato codesta già chiarita derivazione del lecito, il Rosmini seguitò per suo conto a ripartire le azioni umane in quattro classi: proibite, lecite, comandate e sopraerogatorie: le ultime tutte e tre innocenti, ma le lecite semplicemente innocenti, le comandate e le sopraerogatorie fornite altresí di pregio morale. Donde gravi errori nella sua Etica e nella sua Filosofia del diritto, e definizioni inafferrabili, come è questa delle azioni sopraerogatorie: « Ciò che è obbligatorio consiste nel conservare l'ordine morale; ma ciò che è sopraerogatorio consiste nel conservare il detto ordine in un modo piú eccellente e perfetto, con atti della volontà piú pieni, piú frequenti, piú accesi. Questi secondi non solo conservano l'ordine morale, ma lo aumentano, ne creano quasi essi stessi, con la loro attività, una parte: si fanno non solo seguaci del bene, ma autori del bene stesso ». Il Rosmini considerava anche

Rosmini.

---

[1] *Grundl. d. Naturr.*, introd., § III, *n.*

[2] *Werke*, sez. III, vol. II, pp. 418-445. Cfr. G. Mayer, *Die Lehre vom Erlaubten in der Gesch. d. Ethik seit Schleiermacher*, Lipsia, 1899.

come avanzamento dell'Etica la questione mossa dal probabilismo; cioè « del che cosa debba l'uomo fare, s'egli si trova in dubbio di esser obbligato o no a fare o ad omettere un'azione ». Ma la soluzione che il Rosmini poi dava al quesito conduceva (sia detto a suo onore) all'annullamento del legalismo, perché per lui la legge dubbia non obbliga, quando è legge positiva, ma obbliga quando è legge morale, ossia quando c'è timore di offendere la legge suprema e necessaria, che vuole essere sempre assolutamente adempiuta [1]. In altri termini, la vera legge pratica non è mai (neppure quando sembra che tale sia) la legge positiva; e il concetto di legge, che ha sempre significato positivo, è estraneo dunque alla coscienza morale effettiva: conseguenza alla quale, per altro, il Rosmini non perviene o almeno non è consapevole di pervenire.

---

[1] *Compendio di Etica*, pp. 48, 96, 284-5.

CONCLUSIONE

La Filosofia dello spirito, come il tutto della Filosofia.

Con la Filosofia della pratica ha termine l'esposizione che ci eravamo proposti di dare della Filosofia dello Spirito; e termina insieme l'esposizione dell'intera Filosofia, perché lo Spirito è tutto il Reale.

Questa proposizione non ha bisogno qui in fine di riprova o controllo, come si usa nel calcolo. Perché il controllo della Filosofia le è intrinseco e consiste nel reciproco confronto tra lo svolgimento del pensiero e le esigenze di esso, tra il Sistema e la Logica. E la Logica, come sappiamo, se in certo senso è il tutto della filosofia (la filosofia in iscorcio o in idea o in potenza), è insieme parte tra le parti del sistema filosofico; cosicché il confronto tra il Sistema e la Logica, tra il pensiero in atto e il pensiero in idea, tra il pensiero e il pensiero del pensiero, è stato di continuo presente e attivo nel corso dell'esposizione; e chiara si è dimostrata la concordanza tra i due processi e il loro effettivo confluire in un solo.

Rispondenza tra Logica e Sistema.

La Logica afferma la pensabilità del reale e l'inconcepibilità di ogni limite che si ponga al pensiero, di ogni escogitazione d'Inconoscibile. E la Filosofia, indagando ogni parte del reale, non ha trovato nel pensiero nessun posto in cui allogare l'inconoscibile. La Logica pone come

vero concetto del concetto, che questo sia universale e non generale, concreto e non astratto; che sia puro d'intuizioni come quello delle matematiche, e, diversamente da esso, necessario e non convenzionale; fecondo d'intuizioni come quello delle scienze empiriche, ma diversamente da esso di una infinita fecondità, tale cioè da padroneggiare ogni manifestazione del reale. E il sistema ha mostrato col fatto che questo desiderato della Logica non è chimera, e che lo Spirito per l'appunto è quel concetto che risponde all'idea del concetto: niente v'ha che non sia manifestazione (e manifestazione reale, non già convenzionale o metaforica) dello Spirito. La Logica, ripugnando a ogni dualismo e pluralismo, vuole che il concetto filosofico sia concetto unico o dell'Uno, e non lasci sussistere a sé d'accanto concetti eterogenei. E il sistema ha confermato, che il solo concetto dello Spirito adempie le condizioni logiche del concetto, e che quello della natura, anziché concetto di qualcosa reale, è l'ipostasi di una maniera non filosofica ma pratica di elaborare la realtà; cosicché in ciò che ha di reale esso stesso è nient'altro che opera dello Spirito.

D'altro canto, la Logica dall'idea del concetto deduce che il concetto dev'essere sintesi di sé e del suo opposto, perché l'opposto, non che essere eterogeneo e disparato, è carne della carne e sangue del sangue del concetto stesso, come la negazione è dell'affermazione. E il sistema ci ha condotti innanzi allo Spirito o Realtà in quanto svolgimento, che è la vera realtà del reale ed è sintesi di opposti. La Logica deduce che il concetto è sintesi di sé e del distinto da sé, dell'universale e dell'individuale, e che però la Filosofia deve sboccare nella storia e mediarne l'intelligenza. E il sistema mostra la capacità dei suoi principî a interpetrare la complessa realtà storica, e anzitutto la storia stessa della filosofia, risolvendone i problemi. La Logica non ammette altre distinzioni del concetto se non

quelle che nascono dalla sua natura, come le relazioni di soggetto-oggetto e di individuale-universale; e il sistema ci ha confermato queste distinzioni, geminandosi dialetticamente in Filosofia della conoscenza e Filosofia dell'azione, della teoria e della pratica, e suddividendosi altresí dialetticamente nella prima come Estetica e Logica, nella seconda come Economica ed Etica. E poiché, esaurite queste divisioni, l'esigenza del concetto è interamente appagata, noi non abbiamo trovato nelle forme particolari dello Spirito la possibilità di nuove suddivisioni, per esempio di varie categorie estetiche o di varie categorie etiche.

Insoddisfazione alla fine di ogni sistema; e suo motivo irrazionale.

Parecchi, giunti alla fine del sistema filosofico e alla conclusione che altro reale non v'ha se non lo Spirito e altra Filosofia se non la Filosofia dello Spirito, sono presi come da un senso d'insoddisfazione e di delusione; e, pure premuti dalla necessità logica, non vogliono rassegnarsi ad accettare che questa, e non altra, è la Realtà. Sembra loro ben povero un mondo, oltre il quale non vi ha un altro; uno Spirito immanente, ben inferiore e impacciato a paragone di uno Spirito trascendente, di un Dio onnipotente fuori del mondo; una Realtà penetrabile dal pensiero, meno poetico di un'altra, cinta di mistero; e il vago e l'indeterminato, piú bello del preciso e determinato. Ma noi sappiamo che costoro sono in balía di una illusione psicologica, pari a quella di chi sogni un'arte cosí sublime che, a paragone di essa, ogni opera d'arte realmente esistente appaia cosa spregevole, e, sognando questo torbido sogno, non riesca a comporre un verso solo. Questi raffinatissimi poeti sono impotenti, e impotenti sono quei filosofi insaziabili.

Motivo razionale: l'inesauribilità della Vita e della Filosofia.

Ma appunto perché della loro illusione psicologica conosciamo la genesi, sappiamo anche che in essa c'è (né potrebbe non esservi) un motivo di vero. L'infinito, inesauribile dal pensiero dell'individuo, è la Realtà stessa, che crea sempre nuove forme; è la Vita, che è il vero mi-

stero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito. E come ogni attimo, per bello che sia, diventerebbe brutto se si arrestasse, brutta diventerebbe la Vita, se mai indugiasse in una delle sue forme contingenti. E perché la Filosofia non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai *definitiva*. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Cosí è sempre stato, e cosí sarà sempre.

In questo significato la Verità è sempre cinta di mistero, ossia è un'ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la Vita. Ogni filosofo, alla fine di una sua ricerca, intravede le prime incerte linee di un'altra, che egli medesimo, o chi verrà dopo di lui, eseguirà. E con questa *modestia*, che è delle cose stesse e non già del mio sentimento personale, con questa modestia che è insieme fiducia di non aver pensato indarno, io metto termine al mio lavoro, porgendolo ai ben disposti come *strumento di lavoro*.

INDICE DEI NOMI

INDICE